la serie trascendental, preconcepcional y prenatal.

Se podría pues poner en relación la faz inicial con aquello que en el simbolismo alquímico se denomina la obra de la "disociación de los mixtos", del aislamiento del "grano de azufre incombustible" y de la "extracción y fijación del mercurio" [60]; siendo el "mercurio", esta sustancia reluciente tan móvil y difícil de aferrar, la mente, siendo los "mixtos" la experiencia con la cual el "grano de azufre incombustible", el principio *extrasamsârico*, se encuentra mezclado. Ello obviamente implica una acción de gradual neutralización del poder de los "intoxicantes" y de la manía -de los *âsava*- que se puede definir como sigue: no recostarse, no apegarse, enardecerse por el goce (en sentido general, por ende también en relación con estados neutros), de modo que en los "cinco troncos" la sed no resulte confirmada, tanto menos exasperada [61]; "expulsar enteramente, atenuar aquello que en los deseos es ganas de deseo, visco de deseo, vértigo de deseo, sed de deseo, fiebre de deseo" [62], y ello en relación sea con lo que resulta directamente a la conciencia, sea con las tendencias subconscientes, con los *upadhi*, con los *samkhâra*. Las formas más externas de tal catarsis se vinculan a la "recta conducta" -*sîla*-; las más internas, que inciden sobre las potencialidades, sobre las raíces, sobre los troncos profundos del ente *samsârico*, reclaman especiales ejercicios ascéticos y contemplativos -los *jhâna*-. Esta acción, por decirlo así, de "siderización" de la propia fuerza, conduce hasta el límite de la conciencia individual, límite en el cual se presenta la posibilidad virtual de identificarse con el ser, es decir, con la divinidad teísticamente concebida. Si se rechaza tal identificación, se pasa al dominio de *paññâ* (tercer grado), en el cual la fuerza liberada y deshumanizada es gradualmente conducida más allá de las "formas puras" -*rûpa-loka*- hasta lo incondicionado, a lo no-incluso -*apari-yâpannam*- en donde la manía es extinguida y la "ignorancia" es removida, no sólo en lo relativo al ser que ya fue hombre, sino también de cualquier forma suya de manifestación.

[60] Ver J. Evola, *La tradizione ermetica*, Bari, 1948. (Hay trad. castellana).
[61] *Majjh.*, CXLIX (III, 401 y sigs.).
[62] *Majjh.*, XXXVI (I, 359).

II

DEFENSA Y CONSOLIDACIÓN

En materia de acción inmediata, es necesario sobre todo tomar postura frente al pensamiento y a sus procesos psíquicos. "No conozco -se dice [1]- nada que, en tanto no frenado, no controlado, no visto, no domado, conduzca a tan gran ruina, como el pensamiento; y no conozco nada que, en tanto frenado, controlado, domado, cuidado, produzca tantos beneficios como el pensamiento". El pensamiento que cada uno con ligereza dice "mío", en realidad está sólo en un cierto grado en nuestro poder. En muchos casos, más que "pensar" sería más exacto decir que "se es pensados", que "se piensa en mí", que no hay *cogito,* sino *cogitor*. A un nivel normal, la característica principal del pensamiento es la labilidad. "En tanto incorpóreo, -se dice [2]- el mismo camina solo" [3]. Difícil de atrapar, lábil, él va adonde quiere [4]. En general, se resalta que, mientras este cuerpo puede subsistir un año, dos años, tres años y así sucesivamente, hasta cien años y más casi en la misma forma, "aquello que denominamos mente, aquello que denominamos conciencia surge en un modo, cesa en otro; sin pausa, día y noche"; "es como un mono que va por la selva, que se conduce hacia adelante colgándose de una rama, saltando sobre otra, y así sucesivamente" [5]. La tarea es pues "detener" el pensamiento: reducirlo a sujeción y mantener firme la atención [6]; poder pues decir: "Una vez este pensamiento vagaba a su antojo, tal como le parecía: ahora lo mantendré frenado completamente, así como el guía de elefantes que arponea a un elefante impetuoso" [7]. "Del mismo modo que un armero endereza un dardo, el hombre sabio endereza al pensamiento temblequeante e inestable, difícil de

[1] *Angutt.*, I, 4.
[2] *Dhammapada*, 37.
[3] *Angutt.*, I, 20.
[4] *Dhammapada*, 33.
[5] *Samyutt.*, XII, 61.
[6] *Mahâvagga*, I, 20.
[7] *Dhammapada*, 326.

vigilar, difícil de mantener" [8]. En este texto dos referencias son importantes. Por un lado se retoma la enseñanza *upanishádica*, según la cual el origen del pensamiento no se encuentra en el cerebro, sino en la "caverna del corazón"[9]; por el otro, es usada esta semejanza: "Así como un pez sacado de su mundo acuático y lanzado sobre la tierra seca, del mismo modo tiembla nuestro pensamiento en el momento de escaparse del dominio de *Mâra*" [10]. En el fondo se trata de invertir las relaciones: reconociendo la fragilidad del cuerpo, que sin embargo se muestra mucho más estable que el pensamiento, justamente este pensamiento es convertido en estable como una fortaleza.[11].

Algunas dilucidaciones. Si arribara un día en que la humanidad volviera a condiciones más normales, pocas civilizaciones le parecerán tan singulares como la actual, en la cual se ha ido detrás de cualquier forma de poderío y de dominio de la materia, descuidando sin embargo el dominio de la propia mente, de las propias emociones y de la vida psíquica en general. Por lo cual muchos contemporáneos -los denominados "hombres de acción" en primera línea- se asemejan a aquellos crustáceos que son tan duros y con aristas escabrosas en la cáscara, así como en cambio son blandos e invertebrados en lo interno. Es cierto que muchas de las realizaciones de la civilización moderna han sido hechas posibles por un pensamiento disciplinado y metódicamente aplicado. Ello sin embargo no impide que gran parte de la vida mental privada de cualquier hombre medio o más que medio se desarrolle de acuerdo al estilo pasivo de aquel pensamiento que, como se dice eficazmente en el texto *buddhista* aquí citado, "camina por sí mismo". De ello se puede convencer cualquiera intentando observar lo que se desarrolla en su mente al salir de casa por ejemplo: se piensa en la finalidad de haber salido, pero en el portón el pensamiento va hacia la correspondencia, de ésta, a un determinado amigo del cual se esperan noticias, de tales noticias, al país extranjero en donde él habita, el cual a su vez nos recuerda una práctica del propio pasaporte: pero la mirada, al dirigirse hacia un chica con la que nos cruzamos determina un nuevo curso de pensamientos, nuevamente

[8] *Ibid.*, 33.

[9] *Ibid.*, 37. Se puede resaltar que en las traducciones chinas de los textos *buddhistas* el "pensamiento" es expresado siempre con el ideograma *hsin* que quiere decir también corazón. Una cosa análoga se encuentra en la tradición egipcia. La etnología ha podido recoger todavía referencias en el mismo sentido.

[10] *Ibid.*, 34.

[11] *Ibid.*, 40.

mudado al penetrar ahora los que se vinculan a un afiche publicitario, que nuevamente dan lugar a los sentimientos y a las múltiples asociaciones que se suceden luego en el trayecto en el subterráneo. El pensamiento ha corrido justamente de la misma manera que el mono que salta de rama en rama, sin poder mantener siquiera una única dirección. Hágase la prueba, luego de un cuarto de hora, de acordarse de todo lo que se ha pensado -o mejor aun, de todo aquello que fue pensado en nosotros- y se verá cómo ello sea difícil, si no se trata de cosas que nos hayan justamente impactado; ello quiere decir que en todos aquellos procesos y en aquellas desordenadas asociaciones acontecidas, la conciencia estaba como aturdida o "ausente". Una vez que se ha constatado esto, póngase empeño en seguir, aunque fuese sin molestarlas, las diferentes asociaciones mentales. Luego de apenas unos minutos nos encontraremos distraídos, con un flujo de pensamientos ya pensados y escapados del control. **El pensamiento no ama ser vigilado, no ama ser visto.** Ahora bien, este desarrollo irracional y parasitario del pensamiento ocupa buena parte de la vida psíquica común, en correspondencia con zonas de reducida actividad y de reducida presencia en sí mismas. El estado de pasividad se acentúa en tanto que no se trate más del pensamiento "espontáneo", sino que la mente sea agitada por alguna emoción, por alguna preocupación, esperanza o temor. El grado de conciencia en tales casos es por cierto mayor del mismo modo que lo es sin embargo el de la propia pasividad.

Ya estas consideraciones pueden esclarecer la tarea que se presenta en el momento en que se "cesa de andar", se reacciona, se comprende que se está en el mundo de la propia mente, que se es el que debe mandar. Aquí se aparece como incomprensible que casi todos los hombres se hayan ya acostumbrado a considerar como normal y natural una semejante condición de irracionalidad y de pasividad, dentro de la cual el pensamiento va hacia donde quiere, en vez de ser un instrumento que entra en acción sólo cuando es necesario y en la dirección requerida, así como se habla cuando se quiere, por un determinado fin o de otro modo se calla. Justamente al reconocer esto "de acuerdo a la realidad", se define a la actitud de quien aspira a una superior libertad. En su carácter fluido, lábil e inconsistente, el pensamiento común refleja por lo demás la ley general de la conciencia *samsârica*. Es por ello que el control mental debe ser considerado como una medida a tomar de parte de quien quiere detener la "corriente". En lo relativo a tal tarea no hay que hacerse ilusiones. La fuerza sutil, que determina y conduce los cursos mentales, actúa desde la subconsciencia. Por lo cual, querer dominar

completamente el pensamiento por medio de la voluntad vinculada al mismo pensamiento sería casi como un querer golpear con una gran espada a una criatura hecha de aire o un querer sofocar un eco levantando la voz. La doctrina según la cual el pensamiento tendría su origen de la "caverna del corazón", puede ser referida por lo demás justamente al pensamiento considerado "orgánicamente", no en sus solas propagaciones mentales y psicológicas. Por esto el dominio del pensamiento no puede ser el objeto de una especie de gimnasia mental: se debe en vez, al mismo tiempo, proceder a una acción de conversión de la voluntad y del ánimo, hay que crear una calma en sí mismos, hay que compenetrarse de una íntima y ferviente seriedad, hay que realizar una recogida intensidad.

En cuanto al "temblar" de parte del pensamiento, del cual, en el texto ya citado, ello constituye más que una simple imagen: tiene en vez relación con la angustia primordial, con el sustrato oscuro de la vida *samsârica* que emerge y reacciona porque, no apenas ésta se siente observada, ella advierte el peligro, al ser la condición de pasividad y de desfallecimiento del Yo necesaria al ente *samsârico* para el desarrollo y la confirmación de su existencia. La imagen corresponde pues a una experiencia real que, en la una o en la otra forma, se presentará siempre en la vía ascética.

La disciplina de control constante del pensamiento, con la eliminación de sus formas automáticas, llega a realizar gradualmente lo que en los textos es denominado *appamâda*, término traducido por algunos por "atención", por otros por "seriedad", y por otros aun por "vigilancia", "diligencia" o "reflexión". Se trata justamente del estado opuesto del "dejarse pensar"; es la primera forma, en el momento de volver a entrar en sí mismos, de una seriedad y de una ferviente y austera concentración. Comprendida en tal sentido, tal como ha sido recordado [12], *appamâda* constituye la base de cualquier otra virtud *-ye keci kusalâ dhamma sabbe te appamâdamûlakâ*. Y también se dice: "Esta seriedad intensiva es el sendero que conduce hacia lo que es sin-muerte. El que posee aquella seriedad, no muere, mientras que aquelllos que tienen el pensamiento lábil están como ya muertos" [13]. Un asceta "que encuentre su alegría en el *appamâda* -en esta concentración austera- y se cuide bien del relajamiento mental, procederá como un fuego, quemando toda madera, sea grande o pequeña" [14]. Él "no podrá desviar".

[12] M. Müller en la edición del *Dhammapada* contenida en los *Sacred Books of the East*, vol. X, pág. 9.

[13] *Dhammapada*, 21.

[14] *Ibid.*, 31.

Y cuando, gracias a esta fuerza, cada negligencia e inercia habrá sido dispersada, calmo, él en su sabiduría mirará hacia abajo hacia los seres agitados y vanos, como quien se encuentra sobre una cima mira a aquellos que viven en las llanuras [15].

Comienza pues la lucha. Nuevamente es usada la simbología propia de los *kshatriya*, de los guerreros. Se habla sobre todo de una cuádruple batalla *-cattâro sammâppadhâna-* a vencer, llevando al acto aquel *viriya-bala*, aquella energía masculina del querer [16], que ya hemos considerado como un requisito fundamental del discípulo, del combatiente *ariya*. Una vez vuelto a ocupar el centro antes desierto del propio ser, y haber puesto al pensamiento bajo control, es sobre las tendencias que afloran que hay que actuar, en modo cuádruple: "suscitar la voluntad, armar el ánimo, luchar fuertemente, pugnar, combatir" 1) para "no hacer surgir cosas aun no surgidas, malas, no buenas"; 2) para rechazarlas si han ya surgido; 3) para hacer surgir cosas buenas aun no surgidas; 4) para hacerlas durar, crecer, desarrollar y perfeccionarlas no apenas hayan surgido [17]. Comprendidas en su plenitud, estas batallas reclaman de especiales disciplinas a ser tratadas a continuación; por ejemplo, la primera y la segunda tienen relación con la "guardia a los sentidos"; la tercera tiene relación con los "siete despertares"; la cuarta con las cuatro contemplaciones [18]. Pero en este punto se trata sólo de una acción genérica, en relación con la cual los textos ofrecen una serie de instrumentos. A cada uno de ellos le es asociada habitualmente una imagen o similitud. Sobre tales imágenes -así como en la gran parte de aquellas de las cuales cada texto del antiguo *buddhismo* se encuentra diseminado- el lector debe dirigir particularmente su atención. En efecto ellas no tienen un simple valor de ornamento literario o de auxiliar para la comprensión: ellas muchas veces tienen también un valor mágico. Queremos decir que, en tanto se encuentre presente una actitud adecuada, ellas pueden actuar sobre algo más profundo que no la simple mente e introducir en el sentido y en el modo de una determinada realización interior.

Primer instrumento: la sustitución. Cuando, al concebir una determinada idea, "surgen deliberaciones nocivas e indignas, imágenes de brama, de aversión, de enceguecimiento" (éstos son -se lo recordará- los tres modos

[15] *Ibid.*, 26-29.
[16] *Angutt.*, V, 15.
[17] *Ibid.*, IV, 13-14.
[18] *Ibid.*, IV, 14.

principales de manifestarse de los *âsava*), entonces de aquella idea inmediatamente hay que dirigirse hacia otra, hacia una imagen digna. Y al remitirse a una nueva idea es posible que aquellas deliberaciones y aquellas imágenes ya se disuelvan y que con tal superación "se fortalezca justamente el íntimo ánimo, se calme, se convierta en unido y fuerte". Y he aquí la semejanza: "Así como casi un hábil albañil con una cuña más sutil puede extraer, levantar y expulsar una gruesa viga", del mismo modo la pronta sustitución de una imagen por otra tiene el poder de disolver las tendencias y las asociaciones mentales que ella estaba en camino de determinar o de despertar. Lo "indigno" en un texto es definido así: "Aquello por cuya estima hace brotar una nueva manía de deseo y refuerza la antigua; hace brotar una nueva manía de existencia y refuerza la antigua; hace brotar una nueva manía de error y refuerza la antigua" [19]. Así pues no se trata tanto de actuar sobre el plano de la moralidad, como sobre el ontológico y existencial. Se trata de adueñarse de la naturaleza *samsârica*, de neutralizar las posibilidades de nuevas "combustiones" en sí mismas. Un sostén particular es dado por la idea de la dañosidad: al surgimiento de una "deliberación de dañar, de enfurecer", se debe enseguida evocar el "saber conforme a la realidad" y formular así el pensamiento: "Ha surgido en mí esta deliberación de dañar, esta deliberación de enfurecer; y ella conduce a la propia limitación, conduce a la limitación ajena, conduce a la limitación de ambos, extirpa la sabiduría, lleva consigo turbación, no conduce a la extinción, altera el ser". En la medida en que un tal pensamiento sea formulado y vivido con suficiente intensidad y sinceridad, la mala deliberación se disuelve[20].

Ello conduce ya al segundo instrumento: la repulsa por horror y desdén. Si, a pesar del esfuerzo de pasar de una imagen a otra, como quiere el primer método, surgen todavía deliberaciones indignas, imágenes de brama, de aversión o de enceguecimiento, se nos debe hacer presente justamente la indignidad, la irracionalidad y la miseria de aquello que corresponde a ellas. La semejanza correspondiente es: "así como una mujer o un hombre, joven, floreciente, agraciado, al cual se le atara al cuello una carroña de serpiente o una carroña de perro o una carroña humana se asustaría, se horrorizaría, empalidecería". Del mismo modo justamente la percepción del carácter indigno de aquellas imágenes o deliberaciones debe provocar un inmediato e instintivo impulso de rechazo, que determinará su dispersión

[19] *Majjh.*, II (I, 14).
[20] *Ibid.*, XIX, (I, 178).

neutralización. En tanto ya se hubiese producido una resonancia afectiva, entonces, sacudiéndose, es necesario poder sentir desdén, vergüenza y disgusto por el deleite acontecido o por el desagrado acontecido [21].

Para usar con eficacia este instrumento ascético de defensa, es obviamente presupuesta una aguda forma de sensibilidad interior y la capacidad de proyectar enseguida, en la imagen de lo que debe ser eliminado o neutralizado, los caracteres que suscitan la instintiva repulsión. El hinduismo conoce el mito de *Çiva*, concebido como el gran asceta de las alturas montañosas, que, con una única mirada de su ojo frontal -el ojo de la sabiduría-, reduce a cenizas a *Kâma*, el demon del deseo, cuando éste intentó desviar su ánimo. En realidad, es necesario darse cuenta de la existencia de procesos "serpentinos" de seducción interior: serpentinos en tanto se desarrollan en la subconsciencia y en la semi-conciencia, contando pues esencialmente sobre esto: que nadie preste atención, que tal "contacto", el cual arribará a determinar gradualmente la deliberación del ánimo, no sea advertido. El poder de darse cuenta de ello, de darse vuelta enseguida y de mirar, paraliza estos procesos. Pero el mirar implica el desapego, la reacción instintiva y lista para tirarse atrás no apenas se adviertan el contacto y la infiltración.

Hay otras imágenes dadas por los textos: como la de quien, golpeando inadvertidamente con la mano o con el pié carbones encendidos, de repente se retrajese [22]; o como si un hombre hiciese resbalar dos o tres gotas de agua sobre un vaso de hierro incandescente: estas gotas caerían lentamente, pero en forma rápida las mismas se evaporarían, en una situación análoga debería poder ser vivida la aparición de las inclinaciones o de las formaciones afectivo-mentales no deseadas con respecto a la antes mencionada reacción [23].

En materia de "bramas", para adiestrar la sensibilidad y el instinto, de lo cual se ha ya hablado recién, no hay que descuidar el "saber" que mide su sentido desde el punto de vista de lo incondicionado, de lo que es *extrasamsârico*. El tema fundamental aquí es que "incolmables son las bramas", justamente porque toda satisfacción llega a exasperarlas y a alterar el ser con un nuevo potencial de deseo. Existen luego comparaciones detalladas: las bramas son como huesos pelados, sin carne, tan sólo manchados

[21] *Ibid.*, CLII (III, 425).
[22] *Ibid.*, XLVIII (I, 469).
[23] *Ibid.*, CLII (III, 424); LXVVI (II, 157).

de sangre, con los cuales un perro que los roe nunca podrá colmar su hambre; son como una antorcha de paja encendida llevada por un hombre que corre en contra del viento y tal que si aquel hombre no la lanza enseguida se quemaría la mano, el brazo, el cuerpo; como gratificantes visiones del sueño, que se desvanecen en el momento en el cual uno se despierta; como el ponerse alegre por un tesoro juntado con cosas que no nos son propias, quitadas a otros, los cuales antes o después las volverán a tomar; son pues como puntas de lanzas o filos de espadas que mellan y hieren al ser interior, y así sucesivamente [24]. En la medida en que este conocimiento firme y vivo, conforme a la realidad, compenetre realmente el ánimo de quien se ejercita, las posibilidades del segundo instrumento mencionado, como por lo demás también de los otros, se multiplicarán y la defensa se volverá siempre más eficaz.

Tercer instrumento: sustraerse. Ante el surgimiento de imágenes y de tendencias no deseadas, no hay que concederles ninguna atención. La semejanza es: así como un hombre de buena vista, que no quiere recibir todo lo que penetra en un determinado momento en su círculo visual, puede cerrar los ojos y mirar hacia otra parte. Despegada resueltamente la atención, las imágenes o las tendencias son de nuevo afectadas. La semejanza aquí referida nos permite poner más en evidencia el estado de pasividad antes mencionado, en el cual se encuentra el hombre en gran parte de su vida mental y emotiva: ¿tiene él quizás en tal campo un poder análogo justamente al de mirar o al de apartar la mirada de acuerdo a su gusto? Imágenes, complejos de temor, de deseo, de esperanza, de abatimiento y así sucesivamente casi fascinan, hipnotizan la mente, vinculándola sutilmente, "activándola" de acuerdo a su dirección, alimentándose de su energía casi de manera vampírica. Acerca de este instrumento ascético, es de advertir que ello no debe ser confundido con la simple y común "expulsión" de un pensamiento, cosa que muchas veces tiene el efecto opuesto, es decir el de rechazarlo reforzado hacia la subconsciencia, de acuerdo a la ley psicológica del "esfuerzo convertido". Se trata en vez de destruir no viendo, neutralizando la disposición y dejando caer la imagen. También el instrumento anterior no tiene un sentido diferente: no es el rechazo algo propio de quien se debate, sino un reaccionar en base a un estado superior de conciencia despierta y a un sentido vivo de la "indignidad" y de la irracionalidad de las imágenes y de las inclinaciones que se aparecen.

[24] Ibid., XIV (I, 135); XXII (I, 204); LIV (II, 34 y sig.).

Cuarto instrumento: la descomposición gradual. Hacer desvanecer las deliberaciones una tras otra, en serie. La semejanza correspondiente nos da bien el sentido de la técnica: "Así como si un hombre caminase con rapidez y le viniese el pensamiento: '¿por qué camino yo tan rápido? quiero ir un poco más despacio' y entonces él caminara más despacio y luego le viniese el pensamiento: '¿Pero por qué yo camino en última instancia? quiero detenerme' y él permaneciese quieto y luego le viniera tal pensamiento: '¿Pero por cuál razón yo permanezco de pié? Me voy a sentar' y se sentara y luego le viniese el pensamiento: '¿Pero al fin de cuentas, por qué tengo que estar sentado? Me quiero recostar' y él entonces se recostase; así pues, del mismo modo un asceta si, a pesar de su desprecio y rechazo por aquellas deliberaciones, surgiesen todavía en él deliberaciones nocivas e indignas, imágenes de brama, de aversión y de enceguecimiento, las debe hacer desvanecer una tras otra en serie". Este hacer desvanecer la infatuación disociando en ella los elementos constitutivos uno tras otro en serie y considerándolos con ojo tranquilo y objetivo uno a uno, refleja, en el fondo, en el campo de la ascesis preparatoria, el sentido mismo de toda la realización. Y la imagen corresponde a la imagen. El estado de quien alcanza la extinción es en efecto comparado con el de aquel que corre muerto de sed y arrebatado bajo un tórrido sol y finalmente encuentra un lago alpino, con agua fresca en la cual bañarse, y sombra en donde descansar y distenderse[25]. Otra semejanza es dada por los textos, siempre en relación con el método de las descomposiciones. Se habla del dolor que probaría un hombre al ver que una cierta joven, por él preferida, coquetea con otros. Se arriba sin embargo a este pensamiento: ¿Y si renunciara a tal preferencia?; en la misma línea de quien dice: ¿por qué corro? ¿Y si en cambio me dirigiese con calma? Y va con calma. Alejada por tal vía la inclinación, aquel hombre puede volver a ver también el espectáculo que antes lo entristecía, permaneciendo calmo e indiferente[26]. Se habla también de la naturaleza condicionada del deseo: el mismo se forma sólo en base a una preocupación de la mente, la cual, a su vez, se afirma sólo "si está presente aquello que se puede denominar una obsesión, *papañca-saññu*"[27]. Tal es el presupuesto teórico del método de la neutralización por medio de una descomposición gradual.

[25] *Samyutt.*, XII, 68.
[26] *Majjh.*, CI (III, 13).
[27] *Digha-nik*, XXI, 2.

Se dirá, sin embargo, que el ánimo en su irracionalidad puede socavar también un método semejante. Entonces es necesario pasar a la acción directa, se debe, es decir, llegar a un choque consigo mismo. De aquí, el último instrumento: si, al hacer desvanecer las deliberaciones una tras otra en serie, aun así surgen los impulsos y las imágenes indignas, "con los dientes apretados y la lengua adherida al paladar, con la voluntad, se debe sujetar, comprimir, abatir el ánimo". La semejanza es: "como un hombre fuerte, al aferrar por la cabeza y por las espaldas a uno más débil, lo pone debajo de sí, lo descompensa y lo tira al suelo". Nuevamente, para el éxito real en esta forma directa de lucha, es necesario poder disponer de algo de aquella luz, de aquella superioridad que proceden de lo que no pertenece a la simple "corriente". Sólo entonces no hay peligro de que la victoria sea sólo exterior y aparente y que el enemigo, en vez de haber sido destruido, se haya retirado y atrincherado en la subconsciencia [28].

Para esclarecer los diferentes grados de esta lucha sutil, ha sido adoptada la siguiente semejanza. No es posible evitar que imágenes e inclinaciones se asomen en el ánimo: ello acontece espontánea y automáticamente, hasta que se haya realizado la denominada vacancia, *sunna*. En el discípulo, en el asceta que combate, algunas de tales imágenes son como personas indiferentes y extrañas que se encuentran por el camino y pasan de largo, sin atraer nuestra atención. Otras son como personas halladas que querrían detenernos; dado que no vemos su utilidad, somos nosotros mismos los que retiramos la atención y pasamos de largo. Otras imágenes todavía se asemejan sin embargo a personas halladas, hacia las cuales nosotros mismos quisiéramos ir, aun en contra de toda consideración razonable. Es aquí que hay que reaccionar e imponerse: la tendencia de la voluntad debe ser rechazada en sus raíces.

En el texto *buddhista*, al cual antes nos hemos referido, el resultado de esta obra de defensa por medio de una primera disolución de las deliberaciones irracionales y de las imágenes que despertan la triple fuerza intoxicadora de los *âsava*, es dado cada vez con esta fórmula fija: "el íntimo ánimo se fortalece, se calma, se convierte en unido y fuerte". Ésta es la vía -se dice- siguiendo la cual un asceta se convierte en "señor de las deliberaciones": "Aquella deliberación que él quiere, sobre aquella deliberará, aquella deliberación que él no quiere, sobre aquella no deliberará.

[28] Sobre todo esto *Majjh.*, XX (I, 185 y sig.).
[29] *Ibid.*, XX (I, 189).

Él ha apagado la sed, ha depuesto los vínculos" [29]. Sin embargo estas disciplinas pueden también referirse a una ascesis en sentido genérico, es decir, independientemente de un fin trascendente. Para usarlas en tal sentido, bastará una fácil adaptación de los detalles.

En materia de "combate", se aconseja naturalmente tomar siempre y tempestivamente la iniciativa del ataque frente a todo lo que se pretende superar. La fórmula es: "renegar de [una tendencia o de un pensamiento], expulsarlo, extirparlo, sofocarlo en germen" [30]. Existe también la semejanza del tropero el cual se empeña en destruir en germen, en sus "huevos", los insectos o parásitos que podrían perjudicar a los animales a él confiados[31]. Siguiendo este principio, son eficaces en especial el método de la cuña y el de la repulsión como hacia una cosa inmunda hallada colgada del propio cuello.

El todo reclama naturalmente aquel predominio del *logos*, que convierte en capaces de discriminar exactamente las deliberaciones [32]. Las susceptibles de ser organizadas y utilizadas en la dirección querida son consolidadas y estabilizadas, basándose en el principio de que la mente inclina hacia aquello sobre lo cual se delibera y se pondera largamente [33]. En este dominio, nada puede sin embargo igualar los beneficios que provienen de un sentido de innata dignidad: actuará entonces un instinto seguro y no habrá incertidumbre o esfuerzo excesivo en "rechazar los vulgares modos del alma" [34]. Cuando esta base sea débil, una consolidación puede acontecer como reacción a través del método del denominado "descargo", que consiste justamente en reavivar el sentido de la propia dignidad por contraste con la contención de los otros. De allí toda una serie de fórmulas, entre las cuales elegimos las siguientes: "Los otros mentirán, nosotros no"; "Los otros serán egoístas, nosotros no"; "Los otros serán envidiosos, nosotros no"; "Los otros cederán, nosotros persistiremos"; "A los otros se les enturbiará la mente, pero en nosotros la mente permanecerá serena"; "Los otros temblequearán, pero nosotros permaneceremos seguros de lo nuestro"; "Los otros se irritarán, pero nosotros no nos irritaremos"; "Los otros tendrán interés sólo por lo que tienen adelante de los ojos, lo aferrarán con las dos manos, difícilmente

[30] *Ibid.*, II (I, 18).
[31] *Angutt.*, XI, 18.
[32] *Majjh.*, XIX (I, 177).
[33] *Ibid.*, XIX (I, 178).
[34] *Ibid.*, XXI (I, 194).

se dejarán separar de ello, pero nosotros no tendremos interés sólo por lo que nos está frente a los ojos, no lo tomaremos con las dos manos, fácilmente nos dejaremos separar de ello", etc. Importante es la decisión del ánimo, lo que en el islamismo se denomina *nyyah*, y que justamente con el uso de estas fórmulas y de este estilo de pensamiento se debe reforzar [35]. Naturalmente, los instrumentos aquí mencionados pueden valer también como sostenes en la construcción del *sîla*, es decir de la "derechura".

Una mención especial merece la superación del miedo en cualquiera de sus formas. Se puede arribar a ello si se tiene bien firme, frente a cualquier acción de descarte de la imaginación, el sentimiento de la propia rectitud y del propio desapego. No hay nada que esperar, no hay nada que temer. El corazón no debe palpitar más, ni por temor, ni por esperanza. Para quien interiormente se encuentra desapegado sea del mundo de aquí, como del otro mundo, no hay dios o demon que pueda hacer nada. Por lo cual se dice: "Cualquier tipo de temor que surja, todos ellos surgen del tonto, no del sabio; cualquier tipo de sentido de peligro que surja, el mismo surge del tonto, no del sabio": sólo el primero ofrece una materia para que el fuego se le encienda y se propague [36]. En un texto es considerada una disciplina en contra del miedo. El *Buddha* mismo recuerda cómo él, tras haber bien fijado el sentimiento de su derechura -en latín se diría *innocentia* y *vacare culpa*- eligiese lugares remotos y salvajes, aptos para generar en ciertos momentos el pavor y como si él hubiese esperado justamente tales momentos para desafiar y destruir aquel sentimiento. El método es éste: si se camina, continuar a caminar, si se permanece, continuar a permanecer, si se está recostado, continuar a estar recostado hasta que el ánimo no venza y no haga desvanecer el pavor [37]. Semejantes disciplinas no deben ser minimizadas en la idea de que el miedo sea sólo una cosa de niños o de mujercitas. Hay formas profundas, orgánicas de miedo, formas a ser denominadas existenciales porque no se agotan en simples estados psicológicos del sujeto, sino que proceden de sensaciones abismales. Ser incapaces de sentir miedo en tal caso puede ser incluso un signo de espesamiento y chatura espiritual. Se dice que cuando el príncipe *Siddharta* se sentó debajo del "árbol de la iluminación", resuelto a no levantarse antes de haber alcanzado

[35] *Majjh.*, VII (I, 61 y sig.).
[36] *Ibid.*, CXV (III, 128).
[37] *Ibid.*, IV (I, 28 y sig.).

el conocimiento trascendente, padeció el ataque de las fuerzas demoníacas de *Mâra*, empeñadas en expulsarlo de allí, bajo la forma de llamas, de torbellinos, de tempestades y de apariciones espantosas. Pero el príncipe *Siddharta* permaneció indoblegable, por lo cual, al final, todas aquellas apariciones se desvanecieron [38]. En ello puede verse una variante del mito hallable también con los mismos temas (por ejemplo, el árbol) en varias otras tradiciones; pero también puede verse en ello algo más, más allá del revestimiento mítico y legendario. Quien está familiarizado con la antigua literatura misteriosófica sabe en efecto de experiencias análogas que se presentan como otras tantas pruebas a quien quiere alcanzar la luz. En cuál forma ellas se produzcan, se trata de emergencias de fuerzas profundas del ser, más que simplemente individuales o también humanas; y la "destrucción del miedo" es quizás el término más apto para designar la superación positiva de tales pruebas que podrían incluso partir o lanzar en la plaza a quien no es calificado e intrépido. Cuando un "espíritu *Yakkha*" se hizo "sentir" al *Buddha* y le preguntó si tuviese miedo, la respuesta fue: "No tengo miedo: sólo he sentido tu contacto contaminador". Y a continuación en el mismo texto son puestas en boca del Sublime estas palabras: "No veo, oh amigo, ni en este mundo junto al mundo de los ángeles, de los malos y buenos espíritus, ni entre las escuadras de los ascetas y de los sacerdotes, de los dioses y de los hombres, quien pueda disolver mis pensamientos o partir mi alma" [39]. Sin embargo tal firmeza implica estadios de la disciplina interior superiores a aquellos de los cuales tomaron referencia las actuales consideraciones sobre el miedo. A este último respecto no será quizás inútil destacar algo. En ocasión del dicho de que dos seres no se asustan ante el repentino estallido de un rayo: el que ha superado la manía y el noble elefante [40], el comentario del texto advierte que se trata de dos casos sumamente diferentes: el miedo no encuentra lugar en el primer caso, porque no existe un "Yo", en el segundo caso, porque el "Yo" es extremadamente fuerte. Ello valga para eliminar la interpretación "superhumanista" respecto de las disciplinas mencionadas. No se trata de potenciamiento de una fuerza y de un coraje casi animales, sino de una inaprehensibilidad. Es destruido el vínculo por medio del cual habría podido surgir la angustia. No hay cosa tan rígida, que no pueda ser partida. Pero no es posible apretar el agua.

[38] *Lalita-Vistara*. XIX-XXI.
[39] *Câllavagga*, V, *passim*.
[40] *Angutt.*, II, 46.

Combatiendo la "cuádruple, justa batalla" y haciendo uso de los ya descriptos instrumentos de defensa, la personalidad -el elemento *extrasamsârico* reluciente en la personalidad- es gradualmente integrada por una cuádruple fuerza, a la cual corresponde en los textos, el término técnico *cattâro iddhipâdâ*. Se trata en primer lugar, del poder que confirma la renuncia, como un desapego por toda forma de deseo, asociado a un apoyarse en el puro elemento "voluntad". En segundo lugar, se trata del poder de la inflexibilidad, que permite perseverar en la obra, no tener en cuenta las derrotas, recomenzar con una fuerza siempre nueva.

En tercer lugar viene el poder de sostener levantado el ánimo, de recogerlo, de unificarlo, de defenderlo ante estados sea de exaltación, sea de abatimiento, estados que en una vía de tal tipo difícilmente pueden ser del todo evitados. Finalmente se tiene el poder del "examen", a ser entendido como una especie de integración intelectual del precedente, tal de convertir en imposible para la mente el acoger teorías falsas o vanas. Este cuádruple poder se encuentra en una cierta manera sintetizado en la fórmula de un texto ya citado: "Y él [el asceta] alcanza el maravilloso sendero producido por la intensidad, por la constancia y por el recogimiento de la voluntad, por la intensidad, por la constancia, por el recogimiento de la fuerza, por la intensidad, por la constancia y por el recogimiento del examen, y de tal modo el ánimo heroico" [41]. El término *iddhi* (en sánscrito *siddhi*) habitualmente se refiere a poderes supranormales. Aquí el mismo debe entenderse sobre todo en relación a las energías que se vinculan a una disciplina guerrera -*hatthisippâdîni*- sin embargo, sin que así se olvide que, por lo menos en la vía del despertar, se trata al mismo tiempo de fuerzas, a las cuales el elemento *bodhi* o *paññâ* confiere una cualidad no comparable a las *samsâricas* y puramente humanas, una cualidad que participa en vez de la "incomparable seguridad", *anuttarassa yogakkhemassa*.

[41] *Majjh.*, XVI (I, 158).

III

DERECHURA

Como complemento de tales disciplinas que apuntan a la consolidación del ánimo, debemos referirnos al *sîla*, es decir a la "recta conducta". Traducimos el término *sammâ*, usado como atributo general de las virtudes comprendidas en el mencionado óctuplo sendero de los *ariya -ariyo attangoko-* como "recto", también en razón de su poder evocativo: recta o derecha es la posición de las cosas que permanecen en contraposición de aquellas dadas vuelta o caídas. En el simbolismo la posición recta, marcada por la vertical | es la de la virilidad y del fuego, mientras que la postura horizontal corresponde al elemento femenino y a las "aguas". Así en la "rectitud" se puede entender algo más que una convencional moralidad: se trata más bien de un estilo interno, de la capacidad de mantenerse firmes, sin oscilar, eliminando toda tortuosidad y cualquier aflojamiento. El solo punto de referencia es en el fondo uno mismo: las "virtudes" corresponden aquí esencialmente a otros tantos compromisos frente a sí mismos, que la revitalizada sensibilidad interior convierte en evidentes; por otro lado, en tanto son realizadas, las mismas propician, refuerzan, estabilizan un estado de calma, de transparencia de la mente y del ánimo, de equilibrio y de "justicia", a partir del cual, siguiendo esta vía, cualquier otra disciplina o técnica puede ser facilitada.

Que el *budahismo* sea ajeno a cualquier mitología moralista, ello ya ha sido dicho. La preocupación moralista y moralizadora es otro de los signos del nivel en el cual se encuentra el mundo moderno. Se ha arribado hasta a pensar que las religiones no existan sino para dar fuerza a preceptos morales los cuales a su vez, servirían sólo para vincular socialmente al animal humano: idea esta última que representa una verdadera aberración.

Por otra parte, existe quien defiende la denominada "moral autónoma", definida por un "imperativo categórico" que se impondría directamente a la conciencia de cada uno. Frente a ello hay que afirmar que no hay moral que pueda justificarse y valer por sí misma y que el plano de la moralidad es muy diferente del de la espiritualidad. En el mundo tradicional, por lo demás, no fue conocida ni una moral del "imperativo categórico", ni una

V

LOS CUATRO *JHÂNA*. LAS "CONTEMPLACIONES IRRADIANTES".

El conjunto de las disciplinas que se ha expuesto hasta aquí corresponde a las dos secciones de *sîla* y *samâdhi*. Este último término en el *buddhismo* de los orígenes tiene pues un sentido diferente que el de la tradición general hindú, en donde el mismo prevalecientemente designa a estados de contemplación realizadora: en el *buddhismo samâdhi* se refiere en vez a una obra de consolidación, de catarsis y de liberación preliminar, que integran los resultados de la "recta conducta", del *sîla*. Hay sin embargo textos en los cuales los cuatro *jhâna* -las contemplaciones de las cuales hablaremos enseguida- son referidos a la sección "*samâdhi*" [1]. Ello es porque estas contemplaciones pueden ser realizadas según un espíritu y una intensidad diferentes; en un grado inferior ellas continúan la acción de purificación. Dentro de una mayor vehemencia conducen ya a estadios suprasensibles, hasta el límite de la conciencia individual, presentándose, en sus resultados, como equivalentes a las cuatro "contemplaciones irradiantes" de las cuales deriva la posibilidad de un estado de unión con el dios teísta.

De cualquier modo, pasando al dominio de los *jhâna*, como queremos hacer ahora, la realización ascética remueve los límites que definen la doctrina estoica, como también cualquier actitud "superhumanista". Esclarezcamos brevemente este punto. El límite de la ascesis estoica es la *apatheia*, la destrucción de toda posibilidad de perturbación del ánimo causada por pasiones y por contingencias externas. Un conocido símbolo es el de la roca, que permanece firme e inmóvil, mientras que contra ella golpean las olas de la tormenta [2]. A ello se agrega una tranquilidad de ánimo basada en la conciencia de la propia rectitud y un cierto *amor fati*, es decir, una confianza

[1] Ver por ejemplo *Digha-nik.*, X, II, 1-20.

[2] La imagen se encuentra en MARCO AURELIO (IV, 49), y es totalmente semejante a la del *Angutt.*, VI, 55, en donde se habla de una roca montañosa, privada de grietas, monolítica, que no tiembla ni se sacude, ni oscila a causa de las tempestades y tormentas que la golpeen en una determinada dirección del espacio.

en el orden cósmico, desde el punto de vista del cual es considerada y vivida la irrelevancia de todo lo que es simplemente individual y terrestre. En cuanto a la doctrina superhumanista, la misma tiene en vista una valoración de la fuerza vital y del Yo, tal de determinar una indomabilidad y una superioridad ante cualquier tragedia, ante cualquier desgracia, ante cualquier debilidad humana. Una fuerza pura puede, es cierto, ser quebrada, pero no doblegada: se trata de una voluntad de potencia que se reafirma frente a los hombres, así como ante los dioses.

Ya en el dominio de los *jhâna buddhistas* se va más allá de una y otra ascesis, puesto que se tiende a remover la condición humana en general. Sólo si la disciplina de los *ariya* se detuviese en el *sîla* y en el *samâdhi* sus realizaciones podrían ser asimiladas a las del estoicismo. Pero al *buddhismo* -como a toda iniciación- le son propias las más altas y libres realizaciones, por las cuales, en lugar de la roca en contra de la cual inútilmente chocan las olas tempestuosas, sería más bien adecuada la imagen del aire que inútilmente se trataría de atrapar con una red o golpear con una espada. La imperturbabilidad, la calma firmeza -*samatha*- equivalente a la *apatheia* estoica, a lo largo de la vía del despertar es en efecto considerada en un cierto momento como vínculo, del cual nos disolvemos para dirigirnos hacia el dominio de la "no-existencia" [3]. De la misma manera acontece con el elemento "sidéreo" que propicia un desapego tal de "olimpificar" todo superior estado de conciencia, de destruir en éste todo residuo de *hybris*, de orgullo o de voluntad de potencia vinculado a la persona. A la "vida" -aun en los ápices de ésta- se opone lo que es "más-que-vida". El término superhombre -*uttamapurisa*- figura también en el *buddhismo* como una calificación de los ascetas *ariya* [4]. Pero este ideal aparece aquí transfigurado, es llevado sobre un plano suprasensible, en el cual es resuelta la oscura tragedia que el "titán" y el "superhombre" esconden adentro de sí. Veremos enseguida que para alcanzar un tal ideal es incluso considerado un especial uso del sentimiento, como amor y compasión, de acuerdo a una claridad, que lleva mucho más allá del plano de las antítesis entre las cuales por ejemplo NIETZSCHE y DOSTOJEWSKY se debatieron sin esperanza. Por lo demás, ello ha sido ya mencionado por nosotros al hablar de la superación del miedo.

[3] *Majjh.*, (III, 44). Ver *ibid.*, CVI (III, 86-87) en donde se dice que amando y estimando la indiferencia, permaneciendo apegada y apoyada a ella la conciencia, no se obtiene el fin supremo de la ascesis.

[4] Ver por ejemplo, *Samyutt.*, XXII, 57; *Dhammapada*, 97.

El término *jhâna* es traducido por algunos como profundización de sí *Selbstvertiefung*-, significado éste que puede ser tenido presente: se trata en efecto, en las disciplinas de las cuales hablaremos, de un descender en los estratos más profundos del propio ser, allí donde en el hombre común se extiende el reino de la subconsciencia. Se recorre pues la misma vía indicada por la máxima hermético-alquímica: *Visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem, veram medicinam* [5]. Poco feliz es en vez la traducción de *jhâna* por *Versenkungen* y más todavía por *trances* o *raptures*, siendo el significado prevaleciente de tales términos el que se refiere a lo opuesto de aquello de lo que se trata aquí. El término *trance* hace pensar en los estados de los *médium*, estados pasivos de subconciencia, subpersonales, y de obsesión, cuando en cambio la ascesis aria se encuentra debajo del signo de la supraconciencia, de la plena actividad y lucidez. De la misma manera, el término *rapture* implica una idea de pasividad estática y tiene un matiz místico-religioso, la una y la otra poco correspondientes a los estados en cuestión. Por lo cual, en el fondo es preferible dejar el término *pâli jhâna* (sánscrito *dhyâna*) luego de haberse dado cuenta de su contenido. Estados de *trance*, de confuso hundimiento y de "arrobamiento" pueden penetrar sólo en quien no haya sabido sostener la prueba constituida por tales experiencias.

Acontece en los textos que los *jhâna* son dados enseguida después de las cuatro contemplaciones que apuntan a crear la presencia en sí mismos y la valla de aislamiento respecto de los contenidos de la experiencia interna y externa [6]. En relación con ello, su significado se esclarece como sigue. Con las disciplinas ya indicadas, comprendidas en la sección *samâdhi*, nos aislamos, nos disolvemos, nos desapegamos. Ya los "siete despertares" aluden al entrar en acción después de esto de una fuerza positiva desde lo interior, que podemos poner en relación justamente con los estados que se realizan en los *jhâna*. Estos estados se irradian desde el centro ya aislado para ocupar nuevamente, por decirlo así, los dominios abandonados de modo tal de reducir los elementos contingentes y de sustraerlos a la ley *samsârica*: se prescribe en efecto que tales estados, después de que hayan sido perfectamente realizados por el espíritu, sean transmitidos a todo el propio ser, hasta al mismo componente corpóreo. Por esto se dice que en el hombre que no practica los *jhâna* la "muerte" halla su acceso y penetra como una pesada

[5] Ver nuestra ya citada obra *La tradición hermética*.
[6] *Majj.*, CXIX (III, 160-64).

pelota de piedra lanzada sobre una masa de creta húmeda; en quien en vez ha realizado los *jhâna*, la "muerte" encuentra la vía cerrada y tiene el efecto de una leve bobina de hilo lanzada contra un bloque de madera dura y cepillada [7].

El primer *jhâna* es mencionado con esta fórmula fija: "El asceta, alejado de los deseos, alejado de cualquier turbador estado de ánimo, subsistiendo el sentir y el pensar, en una serenidad nacida del desapego y compenetrada por el fervor y la beatitud, alcanza la primera contemplación (*jhâna*)". Ello también significa: "permanecer en el cuerpo vigilando al cuerpo, sin pensar algún pensamiento vinculado al cuerpo; permanecer en las sensaciones vigilando a las sensaciones; permanecer en el ánimo vigilando el ánimo, sin pensar algún pensamiento vinculado al ánimo; permanecer entre los contenidos de la conciencia (*dhammâ*) vigilando los contenidos de la conciencia, sin pensar algún pensamiento vinculado a los contenidos de la conciencia" [8]. Se trata aquí, por decirlo así, de un resumen interiorizado y estabilizado de todo lo que ha sido obtenido en las anteriores fases. Todas las olas se han calmado. La serenidad invade a todo el ser, lo unifica, mientras que hay claridad, desapego, silencio respecto de toda sensación que surja o de imagen que se presente. En el primer *jhâna* la conciencia está todavía apoyada al sentir y al pensar, a la percepción y a la representación (*vitakka* y *viçâra*).

Estos dos elementos tienen que caer en el sucesivo *jhâna*, gracias a un único acto de simplificación, o bien en dos fases en las cuales es respectivamente realizado el silenciamiento de las impresiones sensibles y luego de las representaciones o imágenes (en tal caso, a veces son considerados cinco *jhâna*, en vez de cuatro, con desdoblamiento del que ahora consideramos). La fórmula fija del canon es: "Luego del cumplimiento del sentir y del pensar el asceta alcanza la interna calma serena, una simplicidad intelectual emana libre de percepciones y de imágenes, nacida del recogimiento, compenetrada por el fervor y la beatitud, la segunda contemplación". Por "cumplimiento del sentir y del pensar" hay que comprender un estado de perfecto equilibrio de estas facultades tal, por decirlo así, de poderlas dejar a sí mismas, y, finalmente, de superarlas y abandonarlas. El término dado por nosotros con "simplicidad intelectual" es *ekodibhâva*. Hay quien traduce: "La mente emerge sola y simple", otros: "la mente se

[7] *Ibid.*
[8] *Majjh.*, CXXV (III, 219).

eleva calma y segura" (*mind grows calm and sure, dwelling on high*), el estado correspondiente es denominado (*self-evolved*); otros todavía usan la expresión ("*it is single-mindedness*" o "*it is one-pointedness*"), otros hablan de unidad del ánimo y del espíritu (*Einheit des Geistes*). Quizás nuestra expresión "simpleza intelectual" convierte en lo más aproximativamente posible el sentido del estado en cuestión, en tanto que la misma remite a equivalentes designaciones que figuran en la antigua ascesis occidental, en especial en PLOTINO, en JÁMBLICO, en PROCLO y en los textos herméticos. Es una manifestación de la mente como una esencia única y simple, no más apoyada en funciones psíquicas, en sensaciones, imágenes y pensamientos formados, sino desvestida de todo ello. Una tal realización procede de la potencia y de las ebriedad de un recogimiento conducido a un punto tal que, como en el episodio referido por un texto, ni siquiera el barullo provocado por una gran cantidad de carros es más advertido [9]. Ella se vincula, luego, más a una superior dimensión en profundidad alcanzada que a acciones dirigidas de "vaciamiento", las cuales, en muchos casos, para usar imágenes del *Zen*, serían análogas a querer sofocar un eco elevando la voz o a querer expulsar la propia sombra corriendo detrás de ella: de lo cual se puede entender el equívoco de "hacer el vacío" en sentido puramente mental, que ha sido propiciado por algunas direcciones del *teosofismo* moderno. Además se debe decir que alejar los apoyos provistos a la conciencias por *vitakka* y *vicâra*, por sensaciones y representaciones, sin pasar a la subconciencia o al estado de sueño, asistiendo en vez al milagro de la disolución y de la manifestación de la pura sustancia intelectual, es algo posible sólo en base a una especial fuerza interior. Es necesaria la unidad del ánimo -una unidad casi orgánicamente sentida- y es necesaria la fuerza alimentada por el *sîla*, por la "recta conducta"; por lo cual se dice que así como no es posible tener el señorío sobre el conocimiento trascendente (*pañña*) sin haberse antes adueñado de la concentración, sin haberse adueñado antes de la vida recta (*sîla*), la justa concentración no tendría así una base [10]. Es necesario disponer de la fuerza -no simplemente "mental"- de autodominio y de calma ejercida en el desapego, confirmada por la simplificación interior, consolidada por

[9] De acuerdo al comentario de *Buddhaghoça*, la concentración del segundo *jhâna* es idéntica a la citada *ekaggatâ*, a la detención del flujo mental y al recogimiento de la mente en un solo punto, del cual se trata en el *yoga* (citado en RHYS DAVIDS, *The Yogavacaras' Manual*, p. XXVII).

[10] *Angutt.*, V, 22, 24.

las contemplaciones desidentificadoras, si se tiene que hallar en sí mismo un sostén para la conciencia y la presencia en sí cuando el "silencio" es absoluto, no presentándose más sensaciones o imágenes. Así no equivocadamente el término ya citado *ekodibhâva* ha sido referido también a una "simplicidad sin pensamientos del querer". La "simplicidad intelectual", que constituye el centro del segundo *jhâna*, no es un simple estado mental, sino que es también aquel en el cual se recoge una pura voluntad, una voluntad interiorizada que se tiene a sí misma como objeto y como base.

Tercer *jhâna*: "El asceta, permaneciendo ecuánime, claro, conciente, dominado, habiendo eliminado el fervor y la beatitud, sin surgir en el cuerpo aquella felicidad, de la cual los *ariya* dicen: 'El sabio ecuánime vive feliz'. Así él alcanza la tercera contemplación". Así como en el segundo *jhâna* eran dejados atrás un sentir y una representación dirigidos a la transparencia perfecta y al equilibrio con el primer *jhâna*, del mismo modo aquí es dejado atrás el elemento "fervor y beatitud" que, presente en el segundo *jhâna*, ahora es sentido como una escoria, como una molestia, como algo "compuesto" y condicionado. Que como consecuencia de esta ulterior simplificación surja sin embargo algo que puede parecer en mayor o menor medida un sentimiento, no es ello una contradicción. En el tercer *jhâna* debe en verdad verse una remoción de la sensación general que se tiene del cuerpo y la sustitución de la misma por medio de aquella "felicidad intelectual" de la cual se ha ya hablado. Parece ser ésta la transformación que se verifica, cuando la pura conciencia intelectual, despertada en el segundo *jhâna* y ahora ulteriormente purificada, casi como un "reactivo", viene a contacto con la cenestesia, es decir con la sensación general del cuerpo. Y ya este estado podría ser puesto en relación -por lo menos en una relación parcial- con aquella perfecta serenidad que, surgiendo desde este cuerpo y arribando a la luz suprema, aparece en su verdadero aspecto", con aquella luz que está adentro del cuerpo y cuya visión se realiza cuando en el cuerpo, al "tocarlo", se siente calor, tal como se dijera en las *Upanishad*[11]. También para una tal realización es requerida una fuerza particular, propiamente para impedir que lo que es absorbido y transfigurado no sea en vez ello el que absorbe y sumerge el elemento sidéreo, con el resultado de una disolución de la experiencia en sensaciones orgánicas y de una caída en

[11] *Chândoya-up*, VIII, III, 4; XII, 7-8. "Tocarlo", significa aquí sentirlo haciéndolo objeto de una particular concentración.

estados de *trance* o de sueño. Se debe en efecto retener que los primeros tres *jhâna* se desarrollan en un espacio interior que en la vida del hombre común correspondería al del fantaseo o *rêverie* y al del sueño. Ello está probado por el hecho de que en la faz sucesiva, en el cuarto *jhâna*, se dice en los textos que puede sobrevenir la suspensión no sólo del pensamiento discursivo (de la "palabra"), de las sensaciones, de las imágenes y de los mismos estados emotivos, estén aun ellos purificados, sino también del ritmo de la fuerza vital, es decir de la respiración, siendo el movimiento de la respiración lo que ahora representa una escoria y una molestia [12]: lo cual correspondería incluso a una especie de muerte aparente. Sobre esto tendremos ocasión de volver a hablar, entrando esta fenomenología propiamente en cuestión en la faz ulterior de las contemplaciones sin forma y pudiendo ser considerada en los *jhâna* sólo cuando éstos sean realizados y vividos en forma particularmente vehemente y orgánica.

Cuarto jhâna: "Luego del desapego del placer y del dolor, luego de la disolución de la felicidad y de la tristeza anteriores, el asceta pasa a un estado más allá de la tristeza, más allá de la alegría, a un estado de ecuanimidad, de pureza y de iluminación, a la cuarta contemplación"[13]. Aquí estamos en el extremo límite de la conciencia individual. La catarsis o simplificación deber ser capaz de destruir también la sensación de pura alegría intelectual transfigurada, para realizar una extrema "neutralidad", un punto supremo de equilibrio, sin color, sin forma, privado absolutamente de cualquier sostén. Éste es el límite entre dos mundos, el punto, más allá del cual la conciencia, si tiene aun tanta fuerza y voluntad de absoluto de no detenerse y de no probar miedo, no es más conciencia de un "Yo", es decir de un particular ser finito vinculado por una particular forma física. Es pues el umbral de la transfiguración en sentido literal, es decir el punto, más allá del cual se va también más allá de la "forma", más allá de la "persona". En efecto en los textos el cuarto *jhâna* representa el límite que separa las contemplaciones vinculadas a la "forma" de la *arûpa*, es decir libres de la forma, no "formales", sino "esenciales".

Agregaremos algunas consideraciones sobre la práctica y sobre el "lugar" de los cuatro *jhâna*. Para que su serie se desarrolle, es necesario sobre todo que la voluntad de lo incondicionado haya tomado completamente al ánimo.

[12] *Samyutt.*. XXXVI, 11.

[13] Sobre los cuatro *jhâna* ver por ejemplo: *Digha-nik.*, II, 75-82; *Samyutt.*, XXVIII, 1-9; *Angutt.*. III, 58.

Sólo entonces el impulso no se detendrá. Sólo entonces, una vez realizado intermitentemente cada singular *jhâna*, nos daremos cuenta de lo que el mismo todavía presenta de "compuesto", de "condicionado" [14] y así se encontrará una vía que conduce todavía más lejos. Contemplados los fenómenos pertinentes a cada *jhâna* en su surgimiento y desarrollo, el asceta debe permanecer frente a ellos no inclinado, no interesado, no vinculado, no apegado, con el ánimo no limitado por ellos, y presentir: "Hay una libertad superior"; y luego, al desarrollarse la experiencia, él observará justamente: "La hay" [15]. El demon de la identificación y de la satisfacción se presenta también aquí. Éste debe ser presentido y vencido. Cada sentimiento de alegría y de complacencia que surja ante la realización de cada *jhâna* es enseguida advertido en su posibilidad de crear un vínculo para el ánimo y debe ser rechazado [16]. Se aplica aquí el principio general *buddhista* de que cada alegría producida por el apego es letal, aunque ella sea por los "cielos" o por el mismo *nirvâna*, puesto que "el fuego encendido con el precioso madero de sándalo no quema menos que cualquier otro fuego". La acción debe ser neutra, absolutamente purificada y desnuda. Del mismo modo que en el simbolismo carmelita del ascenso al monte la vía que no se pierde, que conduce en forma recta hasta la cima, es la que posee las palabras "*nada, nada, nada*" *. Sólo que en la vía *ariya* del despertar no se encuentra nada que corresponda a aquella crisis que San Juan de la Cruz denominó la "noche oscura del alma". En los textos la impersonalidad de la acción resulta del hecho también de que los cuatro *jhâna* son dados como fases de un desarrollo desde lo interno, determinados a nivel natural por la dirección fundamental que ha tomado el propio ser, sin una intervención "volitiva" en sentido estricto y yoico. En los cuatro *jhâna*, así como en las ulteriores experiencias, no debe nunca llegar a pensarse: "Soy yo quien estoy por alcanzar este *jhâna*", o "Soy yo el que ahora he alcanzado este *jhâna*", o todavía "Soy yo el que se está conduciendo más allá de este *jhâna*". En vez la mente adecuadamente encaminada debe conducirse por sí misma desde el uno hacia el otro [17]. Cada intervención de la conciencia común yoica valdría sólo para detener

[14] *Majjh.*, LII (II, 16).

[15] *Ibid.*, CXI (III, 91'92).

[16] *Ibid.*, XXXVI (I, 365-66); CXXXVIII (III, 326-37).

* En castellano en el original. (N. de la Trad.)

[17] *Samyutt.*, XXVIII, 1-9, 1-9; *Angutt.*, X, 2, en donde se expresa el principio de la gradualidad y del crecimiento: "Así, oh discípulos, de un fenómeno emana otro,

el proceso y para volver al punto de partida, de la misma manera que en el momento de mirar su imagen Narciso preparó para sí mismo el final. Es necesario casi asumir el dicho *mahâyânico*: existe la vía y el caminar, pero no el que camina, o remitirse a la máxima taoísta: "Alcanzar intencionalmente la ausencia de intenciones".

Una intervención activa en el sentido corriente puede ser considerada sólo en la obra de estabilizar cada uno de estos datos hasta poderlos evocar a voluntad. Ello presupone una especial profundización de cada uno de ellos, una vez que se hayan esporádicamente manifestado. Los textos refieren el episodio del *Buddha* que, aparecido gracias a uno de sus poderes supranormales a un discípulo en el momento en que éste, al volver a emerger de los *jhâna*, ve a su vez volver a aflorar y manifestarse percepciones y estados ya superados, lo instruye sobre la manera de llevar más allá el ejercicio, de modo de poder tener control sobre tales remanentes: va eliminada toda distracción, va reforzada la austera concentración; la mente va compuesta, completamente gobernada, ella va recogida como en un solo punto (*ekodikarohi*) [18].

Ello nos lleva a hablar sobre el "lugar" de las realizaciones correspondientes a los *jhâna*. Un tal lugar depende del grado de intensidad de estas mismas realizaciones y de la medida en la cual ellas tengan por alma el "saber", *vipassanâ*. Como caso-límite, ya con ellas se opera la destrucción completa, sin residuo, de las "manías", de los *âsava*, y por ende la liberación. En otros casos -cuando la acción permanezca como más periférica- sólo una parte del ente *samsârico* resulta neutralizada, sólo algunos de los vínculos son efectivamente disueltos, de modo que no se tiene la liberación ya de vivo y, con la caída del cuerpo, se puede también resurgir en estadios de existencia más que humanos en verdad, pero sin embargo siempre condicionados. Respecto de esas varias posibilidades, se hablará más detalladamente a continuación. Existe también la posibilidad de desarrollar los cuatro *jhâna* en manera "neutra", sobre un plano esencialmente mental, no a los fines del despertar, sino como medios para adquirir y ejercer ciertas facultades extranormales (*iddhi*) [19].

el uno conduce al cumplimiento del otro, de modo que justamente estos estados del más acá conducen al fin propio del más allá".

[18] *Samyutt.*, XL, 1 y sig.

[19] En *Angutt.*, VI, 29 la adquisición de tales poderes está referida justamente al desarrollo y al frecuente ejercicio del cuarto *jhâna*.

Siempre con respecto al "lugar" de los *jhâna*, debe ser hecha la consideración general de que éstos, así como las otras realizaciones, de las que se hablará, no deben ser entendidos sobre una base simplemente "psicológica" -como simples estados "interiores" del sujeto- sino por ellos se debe concebir una especie de correlato ontológico. Sobre todo hay que pensar que el desarrollo conduzca más allá de la conciencia común, a estados prenatales y preconcepcionales, correspondientes normalmente a lo inconciente; al mismo inconciente que rige en el estado de sueño y de catalepsias. En segundo lugar, en los textos muchas veces a los *jhâna* les corresponde la idea de una "sede", de una "morada", es decir se quiere significar que los *jhâna* introducen en una de las "esferas" comprendidas en la jerarquía objetiva de los estados múltiples del ser. Se habla, es más, incluso de "cielos": con los *jhâna* se alcanzarían los "cielos de las formas puras" o se prepararía la vía que conduce hasta ellos[20]. Se habla además de espíritus o dioses o ángeles del uno o del otro *jhâna*[21], y de contactos que los ascetas tienen con ellos. A tal respecto, se dan unos detalles. Los *bodhisattva*, es decir aquellos que se conducen hacia la plena iluminación, percibirían primero un esplendor luminoso y no la forma; purificando la "mirada del conocimiento", también es percibida la forma; en un grado ulterior surge la posibilidad de reales contactos ("conversar juntos") y, además, la de reconocer el lugar jerárquico de tales entes ("pertenecientes al mundo celeste") [22]. Son estudiadas cuidadosamente las causas que conducen a la interrupción de experiencias de tal tipo, al "desvanecimiento del esplendor y de la visión de las formas" [23]. En los desarrollos del *buddhismo mahâyânico* se tienen luego incluso las personificaciones de los *jhâna* en otros tantos *Buddha* mitológicos y divinidades de cada género toman el lugar de los diferentes planos de la realización contemplativa y trascendental. En especial ante tal literatura es necesario entender bien cuál es el justo punto de vista: por un lado es necesario evitar la interpretación psicologista; cuando nos hallamos en los *jhâna* o en estados análogos, el centro del propio ser, aun por un determinado

[20] *Dhamma-sangani*, 160 y sig.

[21] *Angutt.*, IV, 123; III, 114.

[22] *Ibid.*, VIII, 64.

[23] *Majjh.*, CXXVIII (III, 242-47) Algunas de la "impurezas de ánimo" que paralizan la visión son la duda, la distracción, el miedo, el regocijo, el esfuerzo excesivo, la disminución del esfuerzo, la complacencia, la defectuosa unidad de la mirada interior

tiempo, se encuentra verdaderamente "en otra parte", en mundos diferentes del correspondiente a la conciencia común de vigilia. Pero, por otro lado, cuando es dado -en especial en el *buddhismo* más tardío- bajo forma casi teológica, con referencia a divinidades y jerarquías cósmicas o celestiales, debe ser desmitologizado, debe ser pues comprendido esencialmente en función de estados de conciencia, de experiencias trascendentales. Ello debe valer no sólo a nivel doctrinal, sino también en los casos de apariciones verdaderas y propias. Tales apariciones eventuales no son sino "proyecciones", es decir modos exteriorizados de vivir determinados estados, y la personificación acontece sobre la base de imágenes estabilizadas en la mente o en la subconciencia de quien experimenta. Así pues el *buddhsimo* tibetano arriba a admitir sin dificultad que en una determinada faz realizadora el *buddhista* podrá ver al *Buddha* transformado en un dios del *Mahâyâna*, así como un cristiano podrá en vez ver al CRISTO y un islámico a MAHOMA. Cada uno provee la imagen que ha cultivado, o que le ha venido de una tradición *samsârica*, como vestimenta al experimentar -bajo la especie de una forma, de una imagen o aparición- un determinado estado de la conciencia ascética e iniciática. En relación sea con el *jhâna* como con las otras realizaciones es necesario pues alcanzar un punto de vista superior sea al teológico, sea al "psicologista" o "espiritualista". Sólo un tal superior punto de vista es "conforme a la realidad" y al verdadero conocimiento. En base a tal conocimiento, la realización *buddhista* deja completamente a un lado todo aquel mundo espiritológico de visiones, de fenómenos, de apariciones "astrales" o "mentales", etc., el cual tiene tan gran papel en las desviaciones propias del teosofismo y de la antroposofía occidentales. También el sustancialismo propio de una severa teología es superado. Las referencias a los dioses y a los ángeles de las diferentes "regiones" en los textos más antiguos, cuando no representan interpolaciones e infiltraciones de creencias populares, son totalmente estereotipadas. El asceta *ariya* realiza los diferentes estados que son la sustancia de tales "mundos" y se conduce más allá, sin conceder demasiada atención a una fenomenología que perdura sólo cuando el "saber" vacila y se subyazca al juego de la propia imaginación inconcientemente objetivante. El mundo de la contemplación *buddhista* originaria es claro, casi diríamos dórico. Aquellas concreciones fantásticas faltan allí totalmente, y es por tal causa que en personas cortas de vista ha nacido la idea de que se trata aquí de simples estados "psicológicos", al máximo "místicos".

Intensamente vividos, los *jhâna* transforman, además de la conciencia, determinadas facultades -la palabra, el pensamiento, la respiración- "las purifican", llevan aun más lejos la catarsis. Se ha dicho que tales facultades permanecen suspendidas durante el ejercicio; como consecuencia se tiene también su sosegamiento y señorío [24]. En efecto la suspensión corresponde al conducirse de la conciencia más allá de sus raíces, a una subsistencia de la misma más allá de ellas. Con esto mismo se crea virtualmente una relación de subordinación, justamente porque la conciencia llega a sustituirse ahora, como un substrato esencial o supraesencial de las facultades en cuestión y a transfundir en ellas la calma realizada en sí. Es también considerada la catarsis de ciertos sentimientos condicionados [25], mientras que se pone de relieve que la fuerza, que por tal vía se lleva adelante, corta no sólo el vínculo constituido por los "malos pensamientos" (éstos desaparecerían en el primer *jhâna*), sino también el constituido por los "buenos pensamientos" (que desaparecerían en el segundo *jhâna*) [26].

La misma forma general de la experiencia en el momento de reemerger los *jhâna* no es la misma de antes. A tal respecto se habla de tres modos del "contacto" (es decir de tres nuevas modalidades del experimentar y del percibir en general), dados en algunos textos también como tres "liberaciones": contacto según el "vacío", contacto según lo "sin signo", contacto según la "sin tendencia" *-suñña, animitto, appanihito-phasso* [27]. En esto se pueden justamente reconocer nuevas "categorías", nuevos modos de la experiencia en general penetrados en el momento en el cual el asceta, luego de haberse conducido hasta el límite de la conciencia condicionada, vuelve a la existencia común. Será bueno, sin embargo, considerar tales formas de experiencia más adelante, puesto que ellas pueden ser tratadas en conexión con los *jhâna* en el solo presupuesto de que éstos hayan sido tan intensamente realizados, de poder conducir ya hasta casi a la gran liberación: mientras que habitualmente en los textos a los *jhâna* les siguen otras transformaciones de la conciencia que se vinculan al *pañña*, en la sección de la conciencia trascendente. Sin embargo hay textos que consideran formas especiales de contemplación en las cuales los *jhâna* asumen como base justamente el "vacío",

[24] *Samyutt.*, XXXVI, 11.
[25] *Angutt.*, IV, 200.
[26] *Majjh.*, LXXVII (II, 289).
[27] *Samyutt.*, LXI, 6.

el "sin signo" y el "sin tendencia" para producir un grado más alto de "purificación", marcada por aquellos tres elementos: *suddhika-suñnatam, suddhika-animittam, suddhika-appanihitam* [28].

La perfección de los cuatro *jhâna* implica su "corporización", lo cual significa también una transformación del componente invisible del organismo humano (con particular referencia al ente *samsârico* que constituye su raíz) operada justamente por la infusión en ella de los estados correspondientes. En efecto se habla de un "revivir corporalmente en sí" incluso "aquellas santas liberaciones, elevadas por sobre toda forma, sin forma" [29], viéndose en ello una más alta realización. Sobre tal base se distingue quien es "liberado de los dos lados" *-ubhatotobhâga-vimutta-* de quien lo es sólo "según el conocimiento" *-paññâ-vimutta*. El segundo es el caso de quien "no ha realizado corporalmente aquellas santas liberaciones que se encuentran más allá de la forma, informes" y en el cual, por tal causa, las intoxicaciones, las "manías", o *âsava*, sólo parcialmente son removidas[30].

Para este proceso de "coporización" de los cuatro *jhâna* son dadas uniformemente imágenes; imágenes importantes puesto que valen también para esclarecer ulteriormente la esencia de cada una de las realizaciones aludidas.

He aquí la imagen relativa al **primer** ***jhâna***: "así como un experto bañero pone polvo de jabón en una bañadera, la impregna de agua, la mezcla y disuelve de manera que su espuma esté completamente humedecida, saturada adentro y afuera de humedad y que nada gotee más: así también justamente el asceta compenetra y embebe, llena y satura este cuerpo de la serenidad nacida del desapego, que siente y piensa, compenetrada de fervor y de beatitud, de modo que la mínima parte de su cuerpo no permanezca colmada de esta serenidad nacida del desapego".

Segundo ***jhâna***: "Así como un lago con vertiente subterránea, en el cual no se vierta un arroyo ni desde el oriente ni desde el occidente, ni desde el septentrión ni desde el meridión, donde no se descargue nube alguna, en el cual sólo la fresca vertiente del fondo brote y compenetre completamente, embeba, llene, sature este lago, de modo tal que la mayor parte del lago permanezca plena de agua fresca: así también justamente el asceta compenetra y embebe este cuerpo de interna calma serena, nacida del

[28] *Dhamma-sangani*, 344-53; 505-28.
[29] *Majjh.*, VI (I, 48).
[30] *Ibid.*, LXX (II, 192).

recogimiento, compenetrada de fervor y de beatitud". Se note, aquí, la imagen de la vertiente interna, la idea de algo fresco que se difunde partiendo desde lo interno y desde el "fondo" -desde la realizada "simplicidad intelectual" desapegada- permaneciendo excluida toda vertiente de corrientes exteriores, estando pues excluido todo alimento vital *samsârico*.

Tercer *jhâna*: "Así como en un lago con plantas de loto algunas flores de loto surgen en el agua, se desarrollan en el agua, permanecen bajo la superficie del agua y chupan alimento desde el fondo del agua, y sus flores y sus raíces están compenetratas, embebidas, llenadas y saturadas de agua fresca, de modo que no una mínima parte de cada flor de loto permanece instaurada de frescor: así pues también justamente el asceta compenetra y embebe, llena y satura este cuerpo de purificada felicidad, de modo que una no mínima parte de su cuerpo permanezca plena de purificada felicidad". Mientras que en la fase precedente se hablaba sólo de un desarrollo ulterior, se habla aquí de un estado que ya envuelve, compenetra y alimenta a todo el componente corpóreo, transformando la sensación general que le corresponde, de acuerdo a lo que ya se dijo.

Cuarto *jhâna*: "Como un hombre que se envolviese desde la cabeza hasta los pies en una blanca manta, de modo que una no mínima parte de su cuerpo permaneciese descubierta de la blanca manta, del mismo modo he aquí el asceta que se sienta y ha envuelto este cuerpo con un estado de extrema ecuanimidad pureza y claridad, de modo que no la mínima parte de su cuerpo permanece descubierta del estado de extrema ecuanimidad, pureza e iluminación". Estamos pues en una tercera fase: el cuerpo no sólo está compenetrado, sino también abrazado por la nueva fuerza, está envuelto por ella, como si el mismo no la contuviese, sino que fuese ella a contenerlo. El asceta está por encima de su cuerpo, cubre su cuerpo [31].

Las imágenes ahora referidas son aquellas que, en buena medida, tienen el valor de "claves"; tienen un poder iluminativo para quien las asuma como base en la profundización de esta fase de corporización de la experiencia que corresponde a los cuatro *jhâna*.

[31] *Digha-nik.*, I, II, 75-82. El mantel blanco de algunas órdenes monásticas occidentales, provistas de una capucha que recubre también la cabeza en ritos especiales, tiene un valor simbólico susceptible de ser interpretado a tal respecto: significado éste que en la Iglesia ha sido totalmente perdido.

La vía de los *jhâna* no es la sola considerada por la enseñanza *buddhista*. Una segunda es indicada por los textos a ser juzgada, en relación a sus efectos, como equivalente. Se la puede llamar "vía de la santidad" y también "vía húmeda" en oposición a la primera, que tiene caracteres prevalecientes de "vía seca". Mientras que los *jhâna* son esencialmente realizados en base intelectual y con una concentración espiritual, en la otra vía, que ahora deberemos considerar brevemente, tiene un amplio margen el sentimiento, aunque sea dentro de una perfecta conciencia y en una función instrumental.

Esta segunda vía se articula en cuatro despertares que tienen el nombre de *brahmavidhâra-bhâvanâ*, es decir "desarrollo de los estados divinos", o también de *appamaññâ*, es decir "los sin límites", los "infinitos". El término adoptado por nosotros es "contemplaciones irradiantes". Se trata de disolver el vínculo constituido por la conciencia finita por medio de la irradiación de un sentimiento siempre más vasto, no individual y universalizado, a desarrollar en modo que en el límite el mismo conduzca al mismo estado del cuarto *jhâna*, al de una ecuanimidad y de una claridad espiritual casi descarnadas. Se reconoce por tal vía: "Antes este ánimo mío era limitado y se encontraba impedido. Ahora en vez, el mismo es ilimitado, se halla desplegado y ninguna acción limitada podrá subsistir en él, podrá mantenerse en él" [32]. Se trata por lo tanto, nuevamente, de una catarsis. En los cuatro *appamaññâ* es justamente concebida una "purificación", por la cual se dice que quien los realiza "se ha bañado en el baño interior" y no tiene más necesidad de ritos purificatorios exteriores [33]. Ellos producen "la ilimitada redención del ánimo" [34].

He aquí las fórmulas dadas por el canon para las cuatro contemplaciones radiantes: "El asceta mora con ánimo, en una segunda, en una tercera, en una cuarta, como también oblicuamente, hacia lo alto y hacia lo bajo: reconociéndose en todo por doquier, él irradia el mundo entero con ánimo compenetrado de amor, con amplio, profundo, ilimitado ánimo, libre de odio y de rencor". La fórmula es repetida otras tres veces, igual, con el solo cambio del término amor, al cual una por una se le sustituye, en serie, compasión (*karunâ*), luego alegría-simpatía (*muditâ*), y finalmente ecuanimidad, inmutabilidad, o estabilidad (*upekkhâ*). Luego de la irradiación del sentimiento de amor, sigue pues el de la compasión y luego el de la

[32] *Angutt.*, X, 208.
[33] *Majjh.*, VII (I, 57).
[34] *Ibid.*, XLIII (I, 436).

alegría-simpatía. A través del amor el asceta se siente en todos los seres, nobles y vulgares, felices e infelices, de este mundo como de cualquier otro mundo, hace como si su destino fuese su mismo destino, asume la contingencia de su vida, se siente en su sentir o padecer (compasión), pero sucesivamente irradia alegría, como si la oscuridad de todo ser tuviese que resolverse, como si el sentimiento que se irradia fuese propicio a los seres, los sostuviese, los esclareciese, los liberase. Sigue la última irradiación, la de la inmutabilidad o estabilidad: el asceta, continuando el desarrollo de esta conciencia universal, es como si quisiese el ser de todo ser. Él se empeña en infundir a cada criatura la misma calma, la misma cualidad de estabilidad y de ecuanimidad que ha desarrollado en sí, para proyectar la cualidad "ser", la misma indestructibilidad o seguridad realizada en el límite de tal universalización. Por lo cual, podrían quizás ser recordadas también las palabras: "Yo los dejos en paz, yo les doy mi paz: yo no se las doy como la da el mundo: vuestro ocrazón no sea turbado y no se asuste" [35]. La fórmula pues es repetida cambiando sólo, para cada contemplación la cualidad del sentimiento-base a encender antes en sí y luego a irradiar: "El asceta mora con ánimo compasivo -contento- inmutable e irradia en una dirección, luego en una segunda, luego en la tercera, luego en la cuarta, así como en lo alto, en lo bajo, por un costado: por doquier reconociéndose en todo, él mora irradiando el mundo entero con ánimo compasivo -contento- inmutable- con amplio, profundo, ilimitado ánimo, vaciado de odio y de rencor" [36].

Alcanzar la vastedad de ánimo desarrollando un amor que se convierte en compasión, una compasión que se convierte en alegría, una alegría que se convierte en inmutabilidad, en impasible claridad e indestructibilidad desapegada, he aquí pues el fin de esta cuádruple contemplación. Realizándola hasta en el fondo, vale a decir hasta resolver cada escoria de una subjetividad agitada y finita, significa, de acuerdo al *buddhismo,* haber realizado la condición para poder conseguir un estado de unión con el dios teísta, con el *Brahmâ* (*brahmâ-sahayatâ*). En un texto, en relación con la cuarta contemplación radiante, se dice: "Así, oh discípulos, un asceta mora cual Dios" [37]. En cualquier modo, por esta vía que, como se ha dicho, se

[35] JUAN, XV, 27; ver *Mahâparinirv.*, 40: "El Despertado es paz en sí mismo y lleva la paz al mundo entero".

[36] *Majjh.*, XL (I, 414-15).

[37] *Angutt.*, IV, 190.

puede poner en relación con la "vía de la santidad", se conseguiría ya el *anâgâmi-phala*, es decir el "no volver más": el ser en cuestión, luego de la caída del cuerpo resurge en el mundo de *Brahmâ*, del cual, como justamente ha resaltado DE LORENZO [38], todo el paraíso dantesco no es sino una alegórica representación pero que para el *buddhismo* representa sólo un escalón a superar, apareciendo frente a la absoluta libertad como algo inferior *-hino-*, como una cosa siempre condicionada [39].

Del mismo modo que en los *jhâna*, también en estas contemplaciones irradiantes una fuerza interna, luego que la preliminar ascesis ha abierto en forma suficiente las vías a lo largo de las cuales las contingencias externas podrían turbar el íntimo ser, se libera y se expande con caracteres de irresistibilidad. Los estados a encender y a irradiar hasta la inmutabilidad adquieren un carácter -más que de sentimientos en sentido común- de fuerza absoluta, los cuales son tales de hacerse también sentir objetivamente de lejos [40], de fuerzas que emanan de una conciencia cósmica dominando completamente la sensibilidad y venciendo todo sufrimiento y toda reacción del ánimo, hasta límites casi inconcebibles. Las contemplaciones irradiantes se asocian, por tal vía, al poder de una *patientia*, a la capacidad de soportar en forma inquebrantable todo lo que puede venir del mundo de los hombres, haciendo desvanecer la vastedad del ánimo desvinculado todo lo que éstos pueden. Sea que las personas se comporten con amor o con odio, sea su palabra benévola o maligna, sincera o falsa, sea que su acción se dirija a producir alegría o sufrimiento, el ánimo del asceta que practica los *appamaññâ* no debe ser turbado, ninguna mala palabra debe escapársele, él debe permanecer amigable y compasivo, sin secreta malicia. Con ánimo amoroso es irradiada la persona que puede haber actuado bien o mal: partiendo desde ella, el asceta irradiará luego el mundo entero con ánimo amoroso, con amplio, profundo, ilimitado ánimo, liberado de escorias y de rencor. Y se agregan imágenes cósmicas: con ánimo semejante a la tierra, similar al agua, similar al aire, similar al fuego.

[38] En *Majjh.*, II, 502.

[39] Ver CXX (IV, 172-73), en donde se dice que quien aspira a la extinción va más allá de todas las esferas divinas, "no resurge en ningún lugar, no resurge en ningún punto". Además, el estado absolutamente neutro en la vía del despertar se encuentra más arriba de cualquier beatitud, también celeste. Es cuando aquel estado viene a menos, que la beatitud, ya superada, vuelve a aflorar: *ibid.*, CCI (III, 25).

[40] De acuerdo a *Samyutt.*, XLII, 8, las fuerzas irradiadas son sentidas por todos los seres en las cuatro regiones como el sonido de una trompeta, producido sin fatiga.

"Similar a la tierra -dice el *Buddha*- ejerce la ascesis. Así como casi sobre la tierra se lanza lo puro y lo impuro, se lanza estiércol y orina, se lanza mucus y pútrida sangre, y la tierra no se conmueve ni se entristece o perturba por ello, así también justamente como la tierra ejercerás la ascesis, tu ánimo entonces, tocado en forma agradable o desagradable, no se conmoverá". Y lo mismo vale para el agua: así como en el agua se lava lo puro y lo impuro, o como en el fuego se consume lo puro y lo impuro, o como el viento sopla sobre lo puro y lo impuro, o como, finalmente, el espacio no es limitado por nada, así se ejercite la ascesis, similar a agua y fuego, a viento y a espacio: y el ánimo, tocado en forma agradable o desagradable, no se conmoverá [41].

Análogo es este otro ciclo de imágenes en las cuales se confirma el antes mencionado carácter de cosmicidad de los sentimientos a encender y a irradiar en tales contemplaciones. Se dice: "Si un hombre arribara con una zapa y una caja y hablase así: 'Yo escarbaré la tierra' y él pasara la zapa por diferentes lados, la removiera, la lanzara por diferentes lugares y agregara: 'Sin tierra debes tú devenir' ¿qué es lo que pensáis ahora, oh discípulos: este hombre podría escarbar la tierra? 'Ciertamente no, oh Señor' " es la respuesta. " '¿Y por qué no?' 'La tierra, oh Señor, es bien profunda, inmensa, no por cierto se la puede escarbar, por más que aquel hombre quiera entregarse a fatiga y a trabajo'". Lo mismo puede decirse respecto del aire: así como un hombre que arribase con laca y colores, para pintar en el cielo figuras, nunca lo lograría, puesto que "el cielo es informe, invisible, no por cierto se puede pintar en él una figura por más fatiga y trabajo que emplee aquel hombre". Y en fin, respecto del agua: el tonto que con un fajo de paja encendida quisiese hacer evaporar el *Ganges*, no arribaría jamás a su fin. Es en este modo, que con ánimo similar a la tierra, al aire, al agua, al fuego, al éter, con amplio, profundo, ilimitado ánimo libre de odio y de rencor que se debe irradiar al mundo entero, no dejándose jamás turbar el corazón, no dejándose escapar ninguna palabra maliciosa, permaneciendo amigables y compasivos. El límite es éste: "Si también a vosotros discípulos, bandidos y asesinos con una sierra de árboles os arrancaran articulaciones y miembros, aquel que por tal razón cayese en furor no cumpliría con mi enseñanza. Por ende, oh discípulos, debéis ejercitaros mucho: 'No debe nuestro ánimo ser turbado, ninguna mala palabra debe escapar de nuestra boca, amigables y compasivos queremos permanecer nosotros, con ánimo amoroso, sin secreta

[41] *Majjh.*, LXII (II, 118); *Angutt.*, IX, 11.

malicia nosotros irradiaremos a aquella persona, partiendo de ella irradiaremos luego al mundo entero con ánimo amoroso, con amplio, profundo, ilimitado ánimo, liberado de odio y de rencor'. Así deberéis, discípulos, ejerceros mucho" [42]. En el transcurso de este texto es subrayado que el ánimo debe ser puesto a prueba justamente cuando nos encontramos delante de una injusticia: es decir, se trata de neutralizar, de detener la reacción justamente allí donde la misma tendría razón de ser, allí donde ella sería justa y no injusta. Naturalmente, aquí nosotros estamos en el campo de una pura disciplina ascética por la cual se caería en un grave equívoco cuando se quisiese trasladar esta actitud sobre el plano de la vida ordinaria. Se note además que aquí no se trata para nada de un "perdonar", menos aun de un "perdonar para ser perdonados". En un cierto punto, el todo se resuelve en una imposibilidad objetiva de ser tocados o golpeados. El ofensor y el injusto se encuentran en la idéntica condición de quien creyese en serio poder agotar toda la tierra con una zapa o fijar figuras en el aire. Por lo cual la no-reacción del asceta debe comprendérsela - para usar una imagen de KREMMERZ [43]- como la bondad infinita de un campeón mundial de lucha para con un joven esquelético que lo desafía con arrogancia a medirse con él y le lanza un cachetazo o una patada para provocarlo. Aquel sabe que bastaría muy poco para abatir al tonto.

Esto nos ofrece la ocasión para precisar el papel que el amor -*mettâ*- tiene en la doctrina del despertar. El mismo en primer término no figura como un valor absoluto -la *charitas*, el atributo teológico "Dios es amor"- sino como un instrumento ascético que concluye en el cuarto estadio y da lugar a la impasibilidad, al estado de un ánimo separado de toda beatitud, "neutro" en sentido superior y soberano. En segundo lugar, no se trata de una cura humana para el "propio prójimo", sino del poder irradiante y casi objetivo que procede, a nivel natural, del ánimo integrado y desvinculado. Ello resulta de la concepción *buddhista*, según la cual entre quien cuida la propia salud sin preocuparse de la de los otros, y quien cuida la salud ajena descuidando la propia, es el primero el que es juzgado superior: ello conduce muy lejos del humanitarismo, así como también del egoísmo. Sucede así que el que no tiene, tampoco puede dar. El amor aquí no significa correr detrás de los otros con cuidados, solicitudes y efusiones, sino que es alguna cosa que tiene como premisa el "cuidar la propia salud" -es decir el propio

[42] *Ibid.*, XXI (I, 194 y sig.).
[43] Ver G. KREMMERZ, *Dialoghi sull'ermetismo*, Spoleto, 1929, págs. 53-54.

cumplimento espiritual- hasta un estadio "radiante", comparable al de la luz solar, la cual se vierte de manera igual y no individual sobre los buenos, de la misma manera que sobre los malvados, sin un *pathos* especial, sin una intención especial.

Por lo demás, a tal respecto se puede remitir a la distinción propia de la misma teología cristiana, allí donde la misma esclarece cómo se pueden amar también a aquellos por los cuales se alimenta una natural aversión, una repugnancia tal de tener que hacerse a sí mismo violencia para no tener que seguirla. Aquí es distinguido el amor natural del sobrenatural, el amor sensible del que tiene como base la voluntad y la libertad. El primer amor está justamente condicionado por el sentimiento y no es libre, puesto que no se despierta sino cuando se presenta el objeto correspondiente a una tendencia: por lo cual, cuando el objeto cambia o cuando el ánimo se orienta de otra manera, el amor viene a menos o da lugar a otro sentimiento. En un amor tal el sujeto, en el fondo, no se ama sino a sí mismo; en forma más propia, es el ente *samsârico* que ama en él: se trate no del simple amor bramoso, sino también de otras formas sublimadas de amor y de afecto. Todo ello pertenece al mundo de *dukkha*, es una alteración, un vínculo, una perturbación del ánimo. Y en tal sentido la vía *ariya* del despertar no conoce el amor, considera a toda especie de amor como una caída y una escoria.

Distinto es el *amor intellectualis* el cual, aun conservando los caracteres de un estado afectivo *sui generis*, tiene por base no la sensibilidad, sino, tal como se ha dicho, la voluntad y la libertad. En la teología cristiana, ello es el "amar a cada ser en Dios", es decir, teniendo en vista la raíz trascendental de cada uno, queriendo en cada uno lo que él es desde un punto de vista no individual y metafísico, aunque elevándose más allá de toda repugnancia o inclinación hacia el ser natural. En tal caso, la libertad del espíritu se afirma sobre la condicionabilidad de los sentidos y el amor se convierte en más puro, y en signo de una tanto más alta libertad, en la medida que no se vincula más a una particular satisfacción y está separado de los sujetos singulares que se aman [45].

Sólo concibiendo el amor en estos términos se puede entender que su valor es simplemente instrumental y catártico: en la jerarquía de las realizaciones *buddhistas* el mismo aparece como un equivalente de los primeros *jhâna*, es decir de las simplificaciones contemplativas comprendidas en tanto

[44] *Angutt.*, IV, 95.

[45] Ver I. Le Masson, *Avis spirituels et méditations*, Tournai, 1911, pág. 23 y sig.

remoción del límite individual y neutralización de los "cinco vínculos". Y se comprende entonces también otra cosa, es decir el poder mágico atribuido por el *buddhismo*, en particulares circunstancias, justamente al amor. Al amor profundamente realizado en el sentido "intelectual" aquí mencionado le corresponde una cierta remoción de la relación yo-tú, no en el sentido de confundirse o de perderse en el ser amado, sino en el sentido de establecer una relación como entre todo y parte, entre creador (padre) y criatura (hijo), entre lo ilimitado y lo limitado. En el amar se va más allá de sí mismo -es decir más allá de la condición por la cual el otro puede ser un "propio semejante", criatura frente a criatura- se asume, se quiere, se hace propia la persona de la otra persona, la cual por lo tanto se encuentra frente a una profundidad, a la cual ella no arriba y contra la cual, consecuentemente, no puede tampoco nada [46]. El que lo ama es él mismo, sin embargo no en modo finito, sino en modo infinito, es él mismo en una dimensión ulterior, creada por el acto de amor. Por lo cual, cuando el amor se desarrolle hasta una intensidad objetiva, el mismo puede dar lugar a una fuerza mágica, que llega a paralizar todo lo que el otro puede hacer en sentido hostil. He aquí por qué se puede decir que el que haya cuidado y verdaderamente desarrollado el amor liberando con éste el ánimo, ha desarrollado también un estado tal que ni el fuego, ni el veneno, ni las armas pueden más nada sobre él [47]. Esta misma es la idea expresada en varias leyendas *buddhistas*. Irradiándolo con el ánimo ilimitado, vasto como la tierra, pleno de amor y de compasión, el príncipe *Siddharta* habría paralizado el impulso de un elefante alzado en contra suyo por un enemigo. Habiéndoselo informado de la muerte de un discípulo, mordido por una serpiente, el *Buddha* dice que ello no habría acontecido si aquel discípulo hubiese irradiado al mundo de las serpientes con el ánimo pleno de amor. Y aquí se tiene la confirmación precisa de la idea antes indicada: el amor crea una defensa, paraliza los seres hostiles, los desarma, los hace retroceder, puesto que despierta en ellos el sentido de que ellos, limitados, se encuentran frente a lo ilimitado. Así pues, justamente con referencia a la contemplación que irradia amor, se lee: "Infinito es el Despertado, infinita es la doctrina; Uds. son en vez finitos. He creado mi protección, he cantado el himno de mi defensa; que todos los seres vivientes retrocedan" [48]. De todo esto se ve qué es lo que entienden de *buddhismo* aquellos que casi le niegan la dignidad de una verdadera y

[46] Ver J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Turín, 1930, págs. 247 y sig.
[47] *Anguti.*, VIII, 1, 63.
[48] *Cûllavagga*. V, 6; ver *Angutt.*, IV, 67; *Jâtaka*. CCII.

propia "religión" pues lo entienden como una simple moral del "amor" y de la "compasión" en sentido promiscuo, humanitario y cristiano.

Algunos textos consideran una combinación de las contemplaciones irradiantes con los *jhâna*: los estados de abstracción y de interna transparencia propios de los *jhâna* son entonces indicados como aquellos en los cuales, en una faz sucesiva de la disciplina, se deben operar los despertares de los "cuatro estados divinos" hasta las correspondientes irradiaciones en el ya mencionado sentido [49]. Una purificación conduce entonces a la otra a una superior potencia y se puede pensar, en tales casos, en la efectiva realidad de seres que, como afirma el *buddhismo*, desde lejos, desde su desconocida soledad, irradian en el mundo influencias más eficaces y preciosas de lo que pueda venir de la acción visible y directa de los hombres.

Tal como ya se ha dicho, las cuatro contemplaciones irradiantes equivalen prácticamente a los cuatro *jhâna*. También por medio de ellas se es conducido al límite extremo de la individualidad, al punto más allá del cual están las regiones "libres de toda forma" *-arûploka-* o "supracelestes". Cuando los horizontes no sean relativizados por la voluntad de una absoluta liberación, los estados de amor y de universalización hasta la pureza propia del cuarto "ilimitado", correspondiente -puede decirse- al modo propio del puro "ser", pueden valer como una vía completa de liberación respecto del Yo y de la voluntad finita, que conduce hasta una *unio mystica*, al ya citado *brahmâ-sahayata*. Sin embargo se sabe ya que esto es "demasiado poco" para la vocación *ariya*. El Despertado conoce la vía que conduce hasta el estado de unidad -realizable cuando se vive aun o después de la muerte- con la divinidad teísta: arriba es más a decir (cosa de la cual debería tomar nota la apologética católica cuando pronuncia en contra del *buddhismo* toda especie de juicios fatuos) que, para él, indicar una tal vía sería cosa tan fácil como, a quien se encuentra en un determinado país, indicarle la vía que conduce justamente hacia aquel país [50]. Su verdad es sin embargo la de que hay "una más alta libertad". La manía de la "santidad' va superada, no de otra forma que la del deseo y de la existencia [51]. Para los *brahmâ-vihâra*, para las cuatro contemplaciones irradiantes consideradas en sí mismas, debe valer el dicho: "Ello no conduce a la mutación, a la cesación, a la calma, al conocimiento, al despertar, a la extinción, sino sólo a la ascensión hacia un mundo de santidad" [52].

[49] *Angutt.*, VIII, 63; *Dhamma-sangani*, 251.
[50] *Majjh.*, XCIX, 52 (II, 520-21).
[51] *Angutt.*, X, 20.
[52] *Majjh.*, LXXXIII (II, 347-48).

VI

LOS ESTADOS LIBRES DE FORMA Y LA EXTINCIÓN

El espacio de las posteriores realizaciones de los *ariya*, hasta la gran liberación, corresponde al mundo *arûpa*. Una vez superada la existencia vinculada al cuerpo *-kama-loka-* se debe proceder, si es que se posee la fuerza necesaria, a la superación de la misma existencia libre de forma *-arûpa-loka-* y del "deseo", de la cual la misma puede ser el objeto, *arûpa-râga*. Por *arûpa-loka* se entiende un plano en el cual subsiste sólo lo que es "esencia", pura posibilidad no vinculada a una manifestación formal. Desde el punto de vista del individuo, éste es el espacio que se extiende más allá del cuarto *nidâna*, *nâma-rûpa*, es decir de la individualización. La completa disociación del ente *samsârico* acontece pues con la entrada en este superior dominio ascético y trascendental, en el cual quedan por remover los tres primeros *nidâna* de la serie, es decir *viññâna*, comprendida como la posibilidad en general de una existencia determinada y dependiente, luego el *motus* absolutamente originario que puede conducir hacia tal existencia, en su doble aspecto de "no-saber" *-avijjâ-* y de energía ebria *-sankhâra* y *asâva-*.

Del mismo modo que, luego de la faz de defensa, de consolidación y de desapego preliminar, han sido ofrecidas al asceta dos vías en una cierta medida equivalentes, la de los cuatro *jhâna* y la de las cuatro contemplaciones irradiantes, del mismo modo, para este posterior desarrollo es indicado un doble sendero. El uno comprende formas completamente abstractas de contemplación "sin forma" y se desarrolla, en el fondo, en el mismo espíritu de los *jhâna* ya considerados, de modo que muchas veces son designadas con el término *arûpa-jhâna*. La otra vía está en vez signada por visiones especiales realizadoras *-abihññâ-* y la misma se resiente quizás mayormente del espíritu propio de las contemplaciones irradiantes.

Antes de tratar respecto de tales vías, es bueno tomar la ocasión para mencionar algunas técnicas de encaminamiento y algunos instrumentos que el *buddhismo* considera como medios auxiliares y preparatorios *-parikamma-nimitta-* sea para los *jhâna*, de los cuales todavía hay que hablar, sea para aquellos de los cuales ya se ha hablado. Acontece que en los textos

se habla de ocho "liberaciones" *-vimokkhâ-* cinco de las cuales son los mismos *âyatana*, es decir, las realizaciones en el dominio "sin forma", mientras que tres son evidentemente contemplaciones que conducen hacia ellas. La primera de éstas consiste en considerar, en el propio ser, al solo elemento "forma", concentrando en éste completamente la mente: ello podría no estar privado de relación con algunos métodos conocidos en las antiguas iniciaciones mediterráneas y asociadas a la fórmula: "salir (del cuerpo, de la conciencia individual) a través de la piel". Sentir la sola "forma" del propio organismo es como sentir su periferia, la "piel". De acuerdo a las antiguas enseñanzas misteriosóficas, aislar esta sensación de la "forma" y perderse casi en ella puede en ciertos casos ser una vía para "salir" [1]. Y es un método del yoga tibetano identificar primero el propio cuerpo con el de una divinidad y luego realizarlo como vacío, como constituido sólo por una piel luminosa y transparente [2]. La segunda "liberación" considerada en el *buddhismo*, consiste en olvidar la propia forma, el propio cuerpo, para hundirse en vez en una forma externa, que debe ocupar ella sola el espíritu y la sensibilidad. Ello puede vincularse también a la técnica de los *kasina*, de la cual hablaremos enseguida. En cuanto a la tercera "liberación", ella es puesta en relación con el "esplendor" y la "belleza". Existen incluso textos que consideran sólo estos dos elementos como sostenes del pasaje a lo sin-forma [3]. Tiene que ver aquí con alguna cosa que podría recordar la parte que tuvo el sentimiento estético en la mística platónica y neoplatónica: un entusiasmo o arrobamiento válido ya como vehículo para alcanzar lo suprasensible. Sólo que aquí no se trata de la alegría de un artista o de un esteta sino de un sentimiento sublimado y abstracto, despertado no por una imagen, por un ser y por un aspecto de la naturaleza, sino simplemente por un color puro, por la luz, por el esplendor, por el fuego, en un ánimo capaz ya de conducirse hasta el límite de la conciencia puramente individual y humana gracias a la ascesis descripta anteriormente. Lo cual remite eventualmente a los mismos *kasina*.

[1] Ver G. MEYRINK, "La clave se encuentra pura y simplemente en el darse cuenta de la 'forma del propio Yo', de la propia piel, querría decir, sumergidos en el sueño, en el descubrir la estrecha fisura a través de la cual la conciencia se abre camino entre el estado de vigilia y el del sueño más profundo". En los *kasina* de los que hablaremos hay que pensar que la potencia de la concentración determine condiciones análogas a las del sueño.

[2] Textos en W.Y. EVANS WENTZ, *Tibetan Yoga and secret docrines*, London, 1935, págs. 173, 190.

[3] *Digha-nik.*, XV, 35; *Angutt.*, VIII, 66; *Majjh.*, LXXVII (II, 271).

El término *kasina* quiere decir, literalmente, "entereza". El mismo designa procedimientos que hoy se juzgarían de carácter hipnótico, con los cuales la conciencia es conducida a hundirse identificativamente en un objeto hasta formar con el mismo una "integridad", una sola cosa. Por medio de tal ensimismamiento se produce un aislamiento de la mente no sólo respecto de las impresiones físicas, sino también respecto de la propia persona; los "cinco obstáculos" son suspendidos y el pasaje a las contemplaciones abstractas es facilitado o acelerado.

Como técnica, la base puede estar constituida por un disco de color puro, azul oscuro, amarillo, rojo o blanco, puesto enfrente de quien quiere hacer el ejercicio. O bien se puede usar una apertura circular que deje ver una zona de cielo luminoso, o, aun, practicarla en una pantalla puesta delante del fuego, de modo tal de obtener una zona redonda llameante. En un modo o en el otro, es necesario pues tener adelante una forma regular ocupada por un color puro y unido o por un esplendor. El ánimo debe disponerse en un estado de desapego de cualquier tendencia o cuidado y debe encenderse en vez en el pensamiento de una verdad y del despertar de los *ariya*, preparándose a una concentración compenetrada de la idea que con la acción que se pretende emprender se propiciará la gracia de la liberación del ánimo mismo. Después de lo cual, es necesario fijar el disco de esplendor, "con ojos ni demasiado abiertos, ni entrecerrados, así como nos miramos en un espejo", ininterrumpidamente, sin parpadear, concentrándose sobre aquella percepción, hasta que se cree una imagen refleja (hoy se diría: una imagen alucinatoria) de aquella forma. Se debe continuar a fijar tal imagen, con los ojos cerrados y con los ojos abiertos, si es necesario, "durante cien, durante mil veces", hasta que esa imagen mental no se haya estabilizado, de modo de continuar a verla también involuntariamente, con los ojos cerrados o abiertos cuando la mirada se ha separado del objeto. La primera fase de la operación está concluida justamente en cuanto el reflejo, el correlato mental de la imagen física del disco, denominada *uggha-nimitta*, es igualmente visible con los ojos cerrados o abiertos. Se puede entonces cesar o sucesivamente pasar a la segunda faz del ejercicio. En tal faz ulterior el "reflejo" debe a su vez servir de base para una concentración, por decirlo así, de segundo grado. Para fijarlo no será más ahora el ojo físico, sino el ojo que se ha abierto en los *jhâna*, *jhâna-cakkhu*. Pero el procedimiento es el mismo: se trata de la misma manera de ensimismarse en la imagen mental olvidando todo lo demás, como antes se había hecho con la imagen provista por los sentidos. Si esta segunda concentración sobre la imagen

interiorizada es justamente conducida, de tal imagen brota finalmente un nuevo reflejo, un reflejo de segundo grado, como algo puramente espiritual *-patibhâga-nimitta-* "sin forma, sin color": es como la resolución de una niebla, o el resplandor de la estrella matutina, o el aparecerse de la luna afuera de las nubes, o el centellar de un espejo sacado de su estuche o de una gema perfectamente pulida: en estos términos es descrita la aparición de la nueva imagen que "parte" la anterior, que anula la imagen "alucinatoria" y "surge, cien, mil veces más clara". En el punto en el cual se manifiesta esta experiencia, el obstáculo constituido por la propia individualidad y por los "cinco vínculos" es removido, el poder de los *asâva* es neutralizado y el pasaje de la mente a la realización de los estados libres de forma, o bien de las formas puras, es facilitado [4].

Sensiblemente diferente es el denominado *kasina* de la luz, que se encuentra así indicado en los textos: "El asceta fija su atención sobre la percepción de la luz, fija su espíritu sobre la percepción del día: de día como de noche, de noche como de día. Así se ejerce, con el espíritu despierto, no turbado, en la contemplación de luz". Si tal ejercicio es seguido en forma recta y constante facilitaría la apertura del "ojo del conocimiento" [5].

Otro procedimiento de 'vaciamiento" tiene un carácter más mental y se basa en sucesivas abstracciones. Se trata de olvidarse de sí mismo y de todo lo que se vincula a la común existencia humana, se debe por ejemplo dejar subsistir sólo la imagen "selva" como si ella sola existiese en el mundo, hasta que el ánimo se eleve, se detenga, se disuelva. Se produce un sentimiento de "vacío", de la "real, inviolable vacancia" (*suññatâ*). Se hace caer entonces la idea de selva y se deja como único objeto para la mente la idea de "tierra", abstrayendola sin embargo de toda particularidad, "así como una piel de toro es pulida con una rasqueta, eliminándosele las arrugas": no existe sino "tierra" en el mundo. Y se realiza el mismo sentimiento de libertad, de vacancia, constatando que sólo la idea "tierra" subsiste como apoyo de la mente. A partir de la "tierra" nos desplazamos finalmente hacia la idea de "espacio infinito", con lo cual se realiza ya el pasaje hacia el objeto de la primera meditación *arûpa*, es decir, más allá de las formas [6].

[4] *Vishuddi-magga*, IV (W. 293 y sig.); *Angutt.*, I, 31; ver *Majjh.*, LXXVII (II, 273).
[5] *Angutt.*, IV, 41.
[6] *Majjh.*, CXXI (III, 180).

Antes de ir más adelante será bueno prevenir cualquier equívoco acerca del alcance de estas formas de dirección basadas en técnicas casi hipnóticas. En efecto, es muy posible que quien va a la búsqueda de "ejercicios ocultos", de métodos minúsculos para alcanzar lo suprasensible, crea hallar algo similar en los *kasina* de los colores y de las luces, de los cuales se ha hablado aquí; piense pues que, practicando justamente una especie de hipnosis, él puede hacer a menos de cualquier disciplina y de cualquier esfuerzo espiritual. Esto sería una ilusión. Aquellos procedimientos materiales en sí mismos significan muy poco. Valen sólo para neutralizar la sensibilidad periférica. Se trata entonces de ver, sobre todo, si subsiste el grado requerido de conciencia una vez alcanzada la neutralización; en este caso -en segundo lugar- en cuáles términos se desarrolla la experiencia. Cada uno sabe que procedimientos análogos a los *kasina* de los colores y de los esplendores han sido usados sea modernamente en las formas de la hipnosis experimental, sea en prácticas de magia y de visionarismo. Es conocida la técnica del "espejo mágico", que consiste en fijar un punto luminoso reflejado por un espejo curvo, o la práctica de "adivinación" basada en fijar un espejo de agua o la del fuego. De esto se ve que la técnica de los *kasina*, en sí misma, es neutra, que ella puede conducir a resultados sumamente diferentes. Así pues, salvo casos de predisposiciones privilegiadas y excepcionales, en el primer arribado que tenga una suficiente fuerza de concentración el efecto de la fijación de los discos coloreados o de los discos de luz será sólo el hipnótico, es decir, él descenderá en un estado de conciencia reducida, casi sonambólica, justamente como en los sujetos que se hipnotizan. En otros podrán emerger y proyectarse "complejos" de todo tipo, con el resultado de un visionarismo inconcluyente, y a veces incluso peligroso, puesto que no sólo no conduce más allá de la individualidad, sino, es más, libera y hace aflorar un "subsuelo" psíquico y abre el camino a la manifestación de influencias oscuras [7]. Otros todavía, una vez gobernado el ejercicio o disponiendo de especiales dotes naturales, pueden utilizar el estado de *trance* en el cual pasan justamente por fines adivinatorios o mágicos. Finalmente, en la mejor hipótesis, se podrán verificar apariciones de "formas divinas", de formas de aquel *rûpa-*

[7] Es lo que por otra vía, casi sin excepción se verifica en los estados mediánicos cultivados por el espiritismo y considerados por la metapsíquica moderna. Véase nuestros ensayos críticos: *Maschera e volto dello spiritualismo contemporáneo*, Bari, 1949 (hay trad. castellana por esta editorial). En parte, también el "tratamiento" psicoanalítico puede llevar a estos resultados.

loka, que sin embargo, tal como se ha dicho, es dejado también atrás en la vía *ariya* del despertar.

Para el uso eficaz de la técnica aludida, la primera condición es pues una conciencia ya concentrada y desapegada, capaz de mantenerse en pié con las propias fuerzas: es entonces que, ante la neutralización de la sensibilidad periférica, se puede ascender, en vez que descender; nos podemos dirigir hacia una purificada supraconciencia en vez que estar sumergido en el flujo del visionarismo o de un psiquismo inferior. En segundo lugar, todavía una vez es necesaria la adecuada tensión espiritual compenetrada por la idea del despertar, casi en el estado de una fuerza lista para lanzarse. En relación con esto se lee en un texto que, así como un hombre de robusta digestión traga y consume sin trabajo una cuchara de arroz, de la misma manera el que aspira al saber trascendental va más allá del acto inicial de la concentración sobre la imagen, lo absorbe y lo trasciende, llevando al acto el estado al cual tiende [8]. No es pues el caso de crearse ilusiones acerca de las técnicas ya mencionadas, pensando que de las mismas pueda venir, en materia de verdadera realización espiritual, más de lo que no se tenga potencialmente. Ellas sólo pueden crear circunstancias más propicias para una acción, la cual presupone siempre un alto desarrollo de la conciencia ascética, "santa" o iniciática. Sea aun en menor medida, lo mismo vale para las otras formas, menos mecánicas, de dirección, de las cuales se ha hablado: es siempre presupuesta -si de lo que se trata es de la vía *ariya* del despertar- una "dignificación" y una especial iniciativa interior. También la contemplación continuada de la luz puede conducir a poco más que a alucinaciones, en vez que a la apertura del "ojo del conocimiento", si no se tiene una sensación animada de la misma luz y, por decirlo así, intelectualizada (luz intelectual). Una contraprueba de ello se encuentra en el hecho de que la misma práctica es a veces aconsejada para fines totalmente profanos, por ejemplo como antídoto del sueño y de la acidia[9].

Como punto de partida para los cinco *jhâna* libres de forma vale por un lado el desapego objetivo respecto de las percepciones de los seis sentidos, por otro aquella "indiferencia pura, clara, dúctil, flexible, resplandeciente", en la cual culmina la serie de los *jhâna* ya considerados, o bien de las contemplaciones irradiantes. Una vez formulado esto, he aquí como son descritas en los textos las cuatro realizaciones.

[8] *Dhamma-sangani*, nota a pág. 75.
[9] *Anguit.*, VII, 58.

Primera fase: "Superando completamente las percepciones de forma, haciendo desvanecer las imágenes reflejas, reduciendo cada percepción de multiplicidad, el asceta piensa: 'éter infinito' y alcanza el mundo del éter infinito".

Segunda fase: "Luego de la completa superación del dominio del éter infinito, en el pensamiento: 'infinitud de conciencia' el asceta alcanza el mundo de la infinitud de conciencia".

Tercera fase: Luego de la completa superación del domino de la infinitud de conciencia, en el pensamiento: 'no-existencia' el asceta alcanza el mundo de la no-existencia.

Cuarta fase: Luego de la completa superación del dominio de la no-existencia, el asceta alcanza el mundo más allá de la conciencia e inconciencia".

Quinta fase: "Luego de la completa superación del dominio de lo más allá de la conciencia y de la inconciencia, el asceta alcanza la destrucción de las determinaciones" [10]. En este punto se dice que la "manía" del asceta vidente es destruida, los *asâva* son disueltos, no hay más "lazo grueso o sutil" que subsista, fulgura la conciencia absoluta liberadora. Para esta visión interior que destruye en la raíz toda posibilidad de existencia condicionada la fórmula canónica es: " 'Ésta es la agitación (*dukka)*', comprende el asceta conforme a la verdad; 'Ésta es la génesis de la agitación', 'Ésta es la manía (*âsava*)', comprende el asceta conforme a verdad, 'Ésta es la génesis de la manía', 'Ésta es la destrucción de la manía', 'Ésta es la vía que conduce a la destrucción de la manía', reconoce conforme a la verdad. Reconociendo así, viendo así, su ánimo se libera de la manía del deseo (*kâmâsava*), de la manía de la existencia (*bhâvâsava*), de la manía de la ignorancia (*avijjâsava*). 'En el liberado está la liberación', surge este conocimiento. 'Exhausta es la vida, recorrida la vía divina, lo que debía ser hecho ha sido hecho, no existe más este mundo', comprende él entonces"[11]. El ápice ha sido alcanzado, la reintegración es operada, vida y muerte son superadas, toda sed es apagada, la angustia primordial -el arder y el temblar- es destruida.

Algunas dilucidaciones sobre esas fases trascendentes de la ascesis. En la fórmula del primer *arûpa-jhâna* las percepciones de forma a superar son indicadas con el término *patigasâññâ*, que comprende la idea de algo que

[10] Por ejemplo *Majjh*., XXVI (I, 258-59); LXVI (II, 159-61).
[11] Por ejemplo *Majjh*., XXVII (I, 272).

resiste. Ello puede referirse, en una cierta medida, a la experiencia que tiene por ley la oposición de un objeto con un sujeto, el sentirse "Yo" por contraposición a un no-Yo, a un *ob-jectum*, a un *Gegen-stand* (alguna cosa que está en mi contra, que se me opone). Se confirma por tal vía la idea de que, para entrar en el mundo libre de forma, es necesario ser capaces de abandonar realmente aquella conciencia de sí como Yo singular, condicionado por un determinado "nombre-y-forma", que se rige justamente en función de aquella ley dual. Y puesto que todo lo que es individual en un sentido inmediato y afectivo se supone que ya esté superado en razón de la anterior acción, queda por eliminar también aquel residuo sutil de "Yo" subsistente -tal como se dice en un texto- del mismo modo con el cual un perfume permanece también cuando la flor que lo ha difundido no está más [12]. En cuanto a las "imágenes reflejas", a eliminar de la misma manera en esta fase, quizás nos referimos justamente a las imágenes reflejas de segundo grado, privadas de forma, sutiles y totalmente intelectuales obtenidas con los *kasina* de los colores o de los esplendores. Suprimida también esta imagen refleja, en el estado de "vacancia" que sobreviene, el pensamiento "éter infinito" conduce a la realización del dominio del éter infinito.

Habitualmente, *âkâça* es traducido del sánscrito como espacio, en vez que como éter. Ello puede dar lugar a equívocos. En la tradición hindú el *âkâça* tiene esencialmente el significado que en las antiguas tradiciones occidentales tuvieron la "quintaesencia", el "quinto elemento" el "éter-luz", el *aor*, la *lux naturae*, etc. No es el espacio tridimensional físico-matemático, sino algo que se encuentra en relación a ello como alma y cuerpo. Ya etimológicamente la palabra *âkâça* evoca la idea de la "luz". En las *Upanishad* el *Brâhman* ha sido concebido también como idéntico al "éter" en el hombre y afuera del hombre [13]. El éter es denominado como el lado interno y esencial (*âtmâ*), la luz el lado externo [14]. En el *jhâna* mencionado la idea "infinitud de espacio" podrá pues valer sólo como un apoyo para una evocación: para la evocación justamente del espacio como *âkâsa*, infinito éter vivo y luminoso, y para la transformación de la conciencia en ello de acuerdo a una primera dilatación más allá de la esfera del *Brahmâ*, del puro "ser".

[12] *Samyuii.*, XXII, 59.
[13] *Chândogya-up*, III, 12, 7-8.
[14] *Ibid.*, III, 14, 2.

Considerando así el objeto del primer *âyatana*, el pasaje al sucesivo, que tiene por objeto la "infinitud de la conciencia", aparece como natural. Se trata evidentemente de superar el residuo de exterioridad y de "cosmicidad" presente en la experiencia del *âkasa*. El término usado es *vijñânâñcâ-yanam* y se lo puede poner en relación con el segundo *nidâna* de la serie descendente, en el sentido de un "purificarse" de éste. El *nidâna* "conciencia", lo hemos concebido en los términos de una manifestación determinada y limitativa del espíritu. Para rescindir el vínculo que el mismo representa es necesario pasar al tercer *âyatana*, cuyo objeto es la experiencia de la esfera de la "no existencia". En esta esfera es necesario entender justamente el correlato negativo de la "conciencia", es decir la potencia de no-manifestación correlativa a la de manifestación limitativa, principio de la cual es la "conciencia". La experiencia de este *âyatana* puede ser también dada por la fórmula "nada existe", puesto que penetrar el poder de no-manifestación significa realizar en cada cosa la posibilidad de su no-ser, la falta de una realidad suya propia. Por tal razón hay quien ha concebido la experiencia en cuestión como una libertad respecto del *Etwas-heit*, de la objetividad en general, extendida a las mismas esferas supracelestes. El cuarto *âyatana* tiene por objeto el *nevasañña-nasañnâ*, es decir lo que no es ni conciencia (segundo *âyatana*), ni no-conciencia (tercer *âyatana*), es decir el elemento anterior y superior a estas dos esferas que se suponen ya realizadas. Es la eliminación de aquello que en la serie descendente corresponde al *nidâna "sankhâra"*, es decir al impulso que lleva hacia una "concepción" en general, a la diferenciación de una determinada posibilidad, en cuanto impulso pasivo.

El último *âyatana* conduce al límite de la απλωσις, de la simplificación o purificación trascendental. Su objeto es designado con el término *sañnâ-vedayita-nirodha*, que alude a una "destrucción" no sólo del elemento "conciencia", sino también de aquel, que sobre el plano de la psicología, correspondería a la percepción, a la perceptibilidad elemental o a la determinabilidad. Se trata de ir más allá de la misma doble categoría del ser (manifestación, conciencia) y del no-ser (no-manifestación) y referirse a toda potencialidad concebible, concebible más allá de este doble dominio, es decir, sea de lo manifestado como de lo no manifestado. Se obtiene pues el estado de una conciencia (para continuar a usar un tal término, que sin embargo se ha convertido aquí en totalmente impropio) absolutamente desvinculada, simple, intacta, es decir el estado que en la cadena de los *nidâba* precede justamente a la forma primordial de una determinación de cualquier

tipo: por lo cual tenemos aquí evidentemente el antecedente inmediato de la completa destrucción de los *âsava* y de la "ignorancia", así como de la realización de la extinción, de la gran liberación.

Apenas es necesario decir que, por más que cada realización pueda ser concebida sobre varios planos y en diferentes grados, aquí, aun más que para los cuatro *jhâna* del mundo de las formas, debe ser rechazada toda interpretación "psicologista". Es absurdo pensar que se trate aquí de hundimientos en la semi-conciencia, en lo "subliminal", hasta el límite de una *oscillation about a zero-point in consciousness* (C. RHYS-DAVIS) [15]. También la referencia a las *petites perceptions* leibnizianas es totalmente inadecuado, tratándose en realidad de un "viaje" a los estados supraindividuales y, en un cierto modo, *pre-samsâricos*, anteriores a la asociación a cualquier herencia *samsârica* determinada), en donde se manifiestan las causas trascendentales de toda existencia condicionada. Por lo tanto en la enseñanza *buddhista* también a los cinco *âyatana* son asociados "lugares" -*loka*- o "mundos" o "tierras" -*bhûmikâ*- correspondientes, y es concebida la posibilidad de resurgir en el uno o en el otro de ellos en el caso de que la realización ascética de cualquiera de ellos se hubiese detenido, en vez de desarrollarse hasta la extinción y la absoluta iluminación [16].

En cuanto a la fórmula canónica de la liberación: "Exhausta es la vida", ella alude a la superación de toda posible forma de existencia condicionada, no al "renacimiento" en el sentido groseramente reencarnacionista. No distinto es el sentido de la fórmula *itthattâyâti pajânâti* que, siguiendo a NEUMANN y a DE LORENZO, hemos dado con "No existe más este mundo". En tal caso el mundo debe interpretarse como el conjunto de las formas manifestadas, por lo tanto, como la totalidad de lo que en la doctrina tradicional hindú vale como "triple mundo". En cuanto al término *bhâvâsava*, es decir *âsava* o "manía" de existencia, éste en una cierta medida nos remite todavía al mismo punto, si con *bhâva* se entiende el "devenir" propio de un "nacer", de un asumir una forma condicionada. Pero, en un sentido más vasto y profundo, en la destrucción de un tal *âsava* se podría ver el equivalente de lo que en la mística alemana fue denominado el *Entwerdung*, la superación del "devenir" en general. La realización de los *ariya* conduce más allá sea del "ser", sea del "devenir". Vinculado a la "ignorancia" y a la "brama" -a los otros dos *âsava*- el vínculo del "devenir" es destruido hasta en las

[15] En la traducción inglesa del *Dhamma-sangani*, pág. 75.
[16] *Majjh.*, LXXV (II, 360-62).

raíces de la clara visión, que hace realizar como conocimiento-fulgor, frente a *dukkha*, a la agitación y a la contingencia primordial, la "incomparable seguridad", el estado en el cual no es más "devenir", que es el "fin del mundo", el fin del "ir", el fin de la vida y de la muerte. En fin, la fórmula *katam karaniyam*, "ha sido hecho lo que tenía que ser hecho", es la expresión extrema de la nobleza *ariya*. Toda la obra ha sido hecha porque tenía que ser hecha. No hay razones. No hay beneficios. Es natural que el que es *ariya* como raza del espíritu sienta estos valores, quiera esta obra. El estado justo, en el sentido supremo, es el de un ser no más alterado, que ha apagado la sed, que ha hecho propia la naturaleza olímpica y sidérea, de la misma manera que en los orígenes. El de un *buddha* es pues el estado normal del hombre.

En materia de práctica, para los *âyatana* vale lo que se ha dicho sobre los *kasina*. El espíritu, completamente recogido y desvinculado, asume la idea-base de cada *âyatana* -ser infinito, inifinitud de conciencia, etc.- y actualiza el contenido en una experiencia que la transforma en el sentido correspondiente. Para usar una imagen *buddhista*, el espíritu se ha convertido en semejante a un vaso colmado de agua hasta el borde, de modo que basta con inclinarlo por un lado o por otro para que el agua se vierta enseguida justamente en aquel sentido. Aquí en la completa concentración del ser interior desapegado de los sentidos y del vínculo del Yo *samsârico*, las imágenes tienen el poder de un "transformador": pensar "éter infinito", "infinitud de conciencia", "no existencia" y así sucesivamente significa evocar el estado correspondiente. transformar en ello el ánimo, de modo de hacerle padecer la correspondiente "infinitización" y liberación. Valga además lo que se ha dicho en ocasión del *jhâna* sea en lo relativo a una acción que nunca debe ser autoreferida, sea en lo relativo a la neutralización de cada tendencia a la identificación y, finalmente, del ardor que en cada estado -incluso a estas alturas- llega a advertir algo de condicionado y de superable, de modo de empujar siempre hacia más adelante [17].

Esto es lo que se puede decir respecto de los cinco estados de la realización en las "tierras" libres de forma. Las indicaciones relativas a ellos son

[17] Ver *Majjh*., XLIV (Y, 160-61); LXIV (II, 136); CVI (III, 56-57); *Angutt*., X, 29. Ver IX, 31; Ver X, 72. El pasaje del uno al otro *arûpa* se cumple en el momento de sentir sobre todo la forma y las imágenes reflejas como "disturbio" y alteración; luego es el elemento *âkâsa* o éter que es así sentido; luego la infinitud de concien-cia; luego la no existencia; luego el elemento más allá de conciencia y de inconciencia; luego la determinación.

extremadamente esquemáticas en los textos. Se preludia aquel silencio, que luego será absoluto -al menos en el *buddhismo* originario- en lo relativo a la esencia del estado de extinción, del *nibbana* (en sánscrito *nirvâna*) y del destino del Despertado luego de la muerte.

Ahora queremos hablar brevemente acerca de la otra vía hacia la extinción, considerada por otra serie de textos y referida ya no más a un itinerario a través del mundo más allá de la forma, sino a especiales visiones y a "nacimientos" correspondientes.

Como punto de partida se puede asumir nuevamente la realización propia del cuatro *jhâna* o bien de la cuarta contemplación irradiante, es decir, una extrema y purificada ecuanimidad. Al ánimo con el cual el asceta se apresta a operar le son dados atributos análogos a los de la "indiferencia pura, clara, dúctil, flexible, resplandeciente". La fórmula canónica fija es en efecto: "Con ánimo firme, purificado, terso, limpio, libre de escorias, maleable, dúctil, compacto, incorruptible". Con tal ánimo, se actúa sobre todo para la realización de la denominada *ñana-dassana*, es decir de la visión que viene del conocimiento, que tiene por objeto la propia persona en su totalidad. Es como un desdoblamiento o, mejor, una liberación desdoblándose, contemplándose -en la propia realidad somática así como en la sutil- como si se fuese otro, o como si se tratase de una cosa. Es en efecto dicho que, luego del cuarto *jhâna*, se debe "mantener firme, considerar en el espíritu y penetrar con la visión el objeto de la autocontemplación -*pacca vekkana nimitta*- así como un hombre puede mirar a otro hombre, a quien permanece de pié, o al que en cambio está sentado" [18]. Es pues una extrema valoración del mismo proceso iniciado con las múltiples contemplaciones sobre el cuerpo y sobre el alma en la fase de consolidación; proceso que ahora pasa a una faz objetiva para eliminar completamente el vínculo del Yo, teniendo tal rasgo distintivo: el que ahora contempla es el ánimo casi transhumanado de quien ha arribado hasta al cuarto *jhâna* o ha recorrido la vía que determina la potencialidad de un estado de unión con el *Brâhma*. La fórmula de la desidentificación o "proyección" es pues: "Éste es mi cuerpo, provisto de forma, constituido por los cuatro elementos, generado por un padre y por una madre, mantenido en vida por estos alimentos. El mismo es no permanente, sujeto a alteración, disolución y disgregación. Y éste es también mi *viññana*, del cual depende, ligado al mismo". Se da también la siguiente semejanza: como si sobre un paño negro estuviese una gema, una joya

[18] *Anguit.*, V, 28.

purísima, resplandeciente, perfectamente tallada y labrada, clara, transparente, excelente desde todo punto de vista: se le atase un hilo, un hilo azul o amarillo, rojo o blanco, y como si un hombre de buena vista al tomarlo en la mano lo considerara y viera claramente como si una cosa estuviese ligada a la otra. Esta imagen, tomada por el *Sâmkhya*, confirma que se trata de "exteriorizar" la propia persona en su conjunto: el término *viññâna* se refiere aquí al principio sutil que une y vivifica la forma corpórea.

Pero esta "ciencia", en este punto, tiene sólo el sentido de una faz preparatoria. El mismo ánimo "sólido, purificado, terso, limpio, libre de escorias, maleable dúctil, compacto, incorruptible" es dirigido hacia una ulterior "ciencia", a la visión de las "anteriores formas de existencia". Surge el recuerdo-visión de "muchas anteriores formas de existencia, como de una vida, luego de dos vidas, de tres vidas" y así sucesivamente hasta arribar a cadenas de vidas en las fases sea de manifestación, como de reabsorción de los mundos. "Allá estaba yo, tenía aquel nombre, pertenecía a aquella gente, aquel era mi estado, aquel mi oficio: probé tal bien y tal mal, éste fue el final de mi vida. Habiendo pasado más allá de aquel lugar, entré de nuevo en otro lugar a la existencia: aquí era yo ahora, tenía este nombre, pertenecía a esta gente, éste era mi estado, éste era mi oficio, tal bien y tal mal yo probé, éste fue el fin de mi vida. Una vez pasado más allá de tal estado entré nuevamente a la existencia". De tal manera el asceta llega a "acordarse" de múltiples formas de existencia, cada una con las propias características, cada una con sus especiales relaciones. Es dada también una imagen: Como si un hombre de una aldea fuese a otra, y luego todavía a otra y finalmente volviese a su país (la tierra de los antepasados) y, acordándose, pensara así: "Yo he ido pues de aldea en aldea, allí donde he estado, he reposado de tal modo, he hablado de tal modo, he callado de tal modo: luego, tras abandonar esa aldea, he ido a otra en donde he hecho esto y aquello y finalmente he retornado a la mía". Ésta es la primera "ciencia" -la designación es propiamente: *pubbe-nivâsañâna*- se trata de una visión realizadora que tiene como correlato una liberación interior, una elevación absoluta más allá del tronco *samsârico* al cual pertenece una determinada existencia individual, existencia en la cual no se ve más que un simple episodio.

La experiencia sucesiva es la de un "ojo celeste, esclarecido, sobrehumano", la realización es denominada *dibbacukkhuñâna* y se desarrolla no más en la visión de las "propias" múltiples existencias, sino de otros troncos *samsâricos*, del aparecer y desaparecer de los seres en las series determinadas

por la ley de la acción, del *karma*. "Con tal ojo celeste, esclarecido, sobrehumano el asceta ve a los seres aparecer y desaparecer, vulgares y nobles, bellos y feos, felices e infelices, y reconoce como los seres reaparecen siempre de acuerdo a las acciones". También aquí es dada una semejanza: como si hubiese dos edificios con puertas y un hombre de buena vista, situado en el medio, viese a las personas salir de una casa para entrar en la otra, ir y venir.

Esta visión, con la cual es directamente contemplada desde un punto de vista universal, "celeste", desapegado, la contingencia de las múltiples formas de existencia, determina la catarsis definitiva, conduce a *pañnâ*, o *bodhi*, es decir a la liberación, a la iluminación y a la extinción, al ápice mismo en el cual había culminado y se había resuelto la serie de los cinco *âyatana*, de las cinco reintegraciones en el dominio más allá de la forma. Se tiene pues como tercera y última "ciencia", la visión de la "génesis condicionada" que determina justamente la acción de "girar" de los seres, la visión de lo que se encuentra en la raíz de tal génesis, de lo que es el fin y de los estados que conducen a tal fin. En este punto, los *âsava* vienen a menos, se produce la "redención de ánimo sin manías", por lo que retorna la fórmula: "Exhausta es la vida, recorrida la vía divina, lo que tenía que ser hecho ha sido hecho, no existe más este mundo". Hay una última imagen, acerca de la cristalinidad, la absoluta transparencia y claridad de esta visión que conduce a término la obra entera: como si un hombre de buena vista estuviese en las orillas de un lago de valle alpino y con conciencia clara, considerara los caracoles, la arena y las escuadras de peces, cómo saltan o cómo se encuentran [19].

Aparte de la inicial "proyección" de sí mismos, esta segunda vía tiene pues tres estadios. Es importante resaltar que en algunos textos canónicos ellos son puestos en relación, respectivamente, con las tres vigilias -*yâmâ*- de la noche. Así dice el *Buddha*: "Esta ciencia [es decir la primera, la visión de las múltiples y anteriores formas de existencia] yo tenía en la primera vigilia de la noche realizada en primer término, había disipado la ignorancia, obtenido el saber, disipado la oscuridad, obtenido la luz, mientras que yo moraba con serio entendimiento, prolijo, fuerte". La misma fórmula es repetida para las otras dos ciencias: el desaparecer y reaparecer de los seres es realizado en segundo lugar, en las medias horas de la noche, y la visión última, liberadora, referida a las cuatro verdades de los *ariya*, se cumple

[19] Sobre todo esto *Digha-nik*, II, 83, 93-98.

en la tercera y última vigilia de la noche [20]. En un texto se dice: "cuando la aurora está por salir, en el punto en el cual el sueño es tan profundo y tan difícil es el despertarse". Otro punto a resaltar es que tres "ciencias" han sido también puestas en relación con otros tantos nacimientos inmateriales (*opapâtika*). Se tiene la semejanza de la gallina clueca que ha completamente empollado sus huevos y espera que éstos se abran y que surja sano y salvo el nuevo ser. El calor que alimenta este nacimiento simbólico es el de la ascesis, *tapas*. En el punto en el cual él obtiene la ciencia de las diferentes anteriores formas de existencia, el asceta -se dice- "se ha abierto por primera vez, como el pollito salido afuera de la cáscara". Este primer nacimiento -más allá del nacimiento físico, *samsârico*- es aquel crecimiento más allá de la individualidad propia, a la cual justamente se le vincula la posibilidad de abarcar con la mirada más allá de los límites temporales de una existencia singular y de captar todo el tronco al cual ésta pertenece. Una segunda apertura se realiza con la ciencia del desaparecer y reaparecer de los seres y, finalmente, una tercera cuando el conocimiento-fulgor destruye los *âsava* y determina el estado de *nirvâna* [21]. Cada una de las tres "ciencias trascendentes" es pues un despertar, una "apertura", un cambio de estado, el pasaje de un modo de ser a otro, de un "mundo" a otro. Volvemos a encontrar pues, en el *buddhismo*, un simbolismo tradicional usado también en muchas de las formas de iniciación, verosímilmente en relación con experiencias análogas. Antes de estos tres nacimientos, de carácter real, está el de carácter simbólico, el "renacer de acuerdo al nacimiento de los *ariya*" o "el santo nacimiento", referido a quien opera el desapego, se decide por la "partida" y se consagra a la vía del despertar [22].

También para este nuevo grupo de experiencias trascendentes es necesario algún esclarecimiento, sobre todo a fin de distinguir el contenido más profundo de la doctrina de lo que se refiere a la exposición popular y que no debe ser tomado en sentido absoluto, *pâramatthavasena*.

[20] *Angutt.*, VIII, 11; *Angutt.*, IV (I, 35-36). En particular, acerca de la experiencia de las vigilias nocturnas de la génesis condicionada y de la remoción condicionada, ver *Mahavâgga*, I, 1, 2.

[21] *Angutt.*, VIII, 11; *Majjh.*, LIII (II, 25-26).

[22] *Majjh.*, LXXXVI (II, 388). Se encuentra también la imagen de la serpiente que deja la antigua piel.

Como cuestión primera debe prevenirse respecto de la idea de que en este punto la teoría reencarnacionista no sólo sea asumida por la enseñanza *buddhista*, sino que, es más, sea avalada por una forma directa de experiencia extranormal en los términos de un verdadero y propio recuerdo. Parecería pues que las cosas estuvieran así, como si un mismo ser hubiese vivido más vidas o por lo menos, más formas de existencia, formas que en un cierto momento él ve retrospectivamente. Una tal interpretación, a pesar de toda apariencia en contrario, sería errada.

Para comprender el sentido verdadero de la experiencia en cuestión es necesario tener presente su punto de partida, es decir el *ñâna-dassana*, aquella visión o "proyección" de la propia persona que convierte en posible el considerarla como un objeto externo o como la persona de otro. En ello viene, digámoslo así, objetivamente, en acto todo el trabajo de desvinculación del propio Yo, respecto de la propia individualidad, correspondiente a la ascesis precedente. Lo cual significa que se está integrados en una nueva dimensión o profundidad, a la cual no puede serle propia también una "labilidad". La conciencia no es más la encadenada por un determinado "nombre-y-forma", ella puede moverse, puede asumir la persona de otras personas sea en el espacio, sea en el tiempo. He aquí pues la base sobre la cual se convierten en posibles las dos primeras "ciencias trascendentes", es decir la visión de muchas anteriores formas de existencia (supraindividualidad en el tiempo) y la visión del desaparecer y del reaparecer de otros seres (supraindividualidad en el espacio, es decir con respecto a las múltiples vidas individuales co-presentes en el espacio).

En lo relativo a la primera experiencia se podría hablar en un cierto sentido de un "recuerdo, pero no como si un mismo "Yo" se acordara de haber él vivido otras vidas terrestres. Ello es absurdo ya por la simple razón de que la condición para obtener un tal "recuerdo" es no ser más un "Yo", es estar libre del "Yo", es decir de la conciencia correlativa a un determinado "nombre-y-forma" y a una determinada vida. Aquello de lo que se trata no es del recuerdo de un "Yo", sino el aflorar, más allá de la conciencia individual, de la conciencia *samsârica*, es la "memoria" propia de aquel tronco de brama, o demon, o *antharabhâva*, al cual estamos identificados: puesto que -tal como se ha visto en su momento- no se asume un "nombre-y-forma", un organismo físico-psíquico recabado de la nada, sino que se asume una fuerza *samsârica* en mayor o menor medida preformada, que lleva consigo una herencia, un complejo de tendencias que se continúan desde las vías caducas en la cuales tal fuerza se había ya encendido. En esta

fuerza se encuentra la continuidad así como también la base para un recuerdo: no en un "Yo" idéntico y permanente, del cual el *buddhismo* sobre el plano de la experiencia real normal niega con razón la existencia. En el momento en el cual la conciencia se desindividualiza, rompe el vínculo del Yo *samsârico* y por lo tanto se universaliza, se le descompagina adelante de sí justamente esta memoria *samsârica*. El momento mismo en el cual se disocia el "demon" o "doble" es aquel en el cual ella arriba a conocerlo. Tal es el sentido más profundo de la primera ciencia, del "recuerdo de las anteriores formas de existencia".

En la segunda ciencia se tiene una ulterior potencia de la conciencia desindividualizada, la cual ahora se dilata no sólo a lo largo del tiempo y del tronco del particular ente de brama al cual nos habíamos identificado, sino también en el espacio, puesto que se convierte en capaz de identificarse también con otros seres y de escrutar la herencia *samsârica* que los determina, la voluntad compenetrada de brama y de "ignorancia" en la cual ellos viven y en la cual se determinan las causas que hacen de modo tal que, una vez consumada la materia de una vida, la misma llama se encienda en otra parte, en modo conforme con las anteriores.

He aquí por qué en experiencias de tal tipo se ha podido ver el correlato de liberaciones similares a las del asceta que procede a través de las cinco regiones libres de forma. En efecto no por casualidad nosotros no hemos hablado de "múltiples vidas" sino de "múltiples estados de existencia". Aquella asunción de la persona de otras personas, de lo cual ya se ha hablado, no se restringe en efecto a las vidas humanas en el espacio y en el tiempo, sino que retoma también la línea de destinos y de herencia extraterrenales. Ahora bien, todo ello es posible sólo alcanzando una profundidad, como la del océano, allí donde todas las partes insulares y continentales emergentes de las aguas se encuentran unificadas en una sola masa como cosas diferentes. Se es de este modo reconducidos a las imágenes de la inmensidad, de la vastedad, de la inconmensurabilidad, de la indiscernibilidad, imágenes sobre las cuales, por lo demás, deberemos volver. Y es natural que para el Cumplido, que recorre esta vía hasta el fondo, los textos se opongan a aplicar cualquiera de las categorías que en el lenguaje común recaban su sentido del existir o del no existir, de la vida o de la muerte de un ser individual.

Así pues la teoría reencarnacionista debe ser rechazada desde un doble punto de vista: en primer lugar desde el punto de vista de los seres comunes, *samsàricos*, puesto que no se trata del mismo individuo que ha ya vivido

o que aun vivirá, sino del tronco de la brama que actúa en él, y sobre tal plano un "Yo" verdadero, sustancial, no existe. En segundo lugar, desde el punto de vista de la visión trascendente, puesto que desde tal perspectiva las "muchas existencias" pueden sólo representar un espejismo; para quien las contempla no se puede hablar más de un "Yo", es más, está por ser quebrada la ley que desde el mismo tronco *samsârico* podría hacer brotar una nueva existencia. Tal como veremos, la enseñanza *buddhista* considera también casos intermedios, vale a decir extinciones no completas: pero en la medida en que justamente la extinción no sea completa, para los estados ulteriores de existencia o para las nuevas "vidas" vale más o menos lo mismo de lo que se ha dicho para el hombre común: falta una verdadera y propia continuidad, se tienen transformaciones que inciden también sobre el "sustrato". El *buddhismo* sostiene una tal concepción también en lo relativo a aquel "cuerpo mental", "libre de la forma", que diferentes textos atribuyen al Cumplido, siendo el término "cuerpo" usado aquí en sentido analógico, entendiéndose por el mismo otras posibilidades, otros estados y modos de ser, correlativos a los "mundos' más allá de lo físico, alcanzados con los *jhâna*. Se formula la pregunta acerca de, si tales "cuerpos" existan simultáneamente. La respuesta es negativa. Pero se va más allá: el pasaje del uno al otro de tales estados no presentaría una verdadera continuidad. Se tendrían transformaciones absolutas, de acuerdo a la comparación ya citada: como la leche que se convierte en cuajo o el cuajo que se convierte en queso: cambiando el estado es oportuno cambiar también el nombre[23]. Con mayor razón la idea de una absoluta identidad del Yo en los estados a los que puede conducir una parcial liberación debe ser excluida.

En materia de "reencarnación" y de "muchas vidas" es necesario pues persuadirse de que, no obstante las opiniones alimentadas por diferentes ambientes, ideas de tal tipo, no hallan ningún lugar en una seria enseñanza tradicional, sea oriental como occidental, del mismo modo que ni siquiera en el *buddhismo*. No forman parte de un "esoterismo", sino del "exoterismo". Todo aquello que en el *buddhismo* y en las tradiciones hindúes en general puede hacer suponer lo contrario, se vincula a la simple letra de los textos y a formas populares de exposición, las cuales tienen únicamente un valor simbólico o de sugestión, de la misma manera que las crasas imágenes respecto del purgatorio o del infierno cristiano que puede tener entre nosotros el populacho. Del mismo modo que en éstas, la preocupante perspectiva de infinitas vidas en cada una de las cuales se tendrán sanciones para el "bien"

[23] *Digha-nik.*, IX, 39; 47-53.

o para el "mal" hecho en las precedentes, no tiene nada de metafísico; es sólo un instrumento usado para mantener en línea a través del miedo al animal humano[24]. Tomar en vez como moneda corriente todo lo que se puede hallar en materia de anteriores existencias en los textos *buddhistas*, no sólo significaría suscitar contradicciones e incoherencias de todo tipo sobre el plano doctrinario, sino también ser llevados a dudar de un poder cualquiera de real visión supranormal del *Buddha* histórico. Todas las historias referidas por el canon y especialmente por los *Jâtaka* acerca de las presuntas, anteriores existencias del príncipe *Siddharta* incluso en la forma de animales, tienen evidentemente un carácter de fábula y, aun cuando no fuesen de origen totalmente espúreo, es evidente que en el *buddhismo* han sido usadas retomándolas de tradiciones populares preexistentes con el simple uso didáctico para colorear algún aspecto de la enseñanza. En los textos en vez no se encuentra una sola referencia seria que valga positivamente como un "recuerdo", como un hecho del pasado en verdad visto por un camino supranormal y luego comunicado. También en este campo el Despertado ha mantenido el silencio. Sólo los teosofistas y los antroposofistas modernos han pretendido saber más y han inventado una "doctrina secreta" en la cual se celebra una verdadera orgía de cosmogonía clarividente mezclada con las falsificaciones de algunos conocimientos tradicionales y con los peores fetiches occidentales, tales como el evolucionismo en primer término. Todo esto se encuentra más lejos que el cielo de la tierra respecto del espíritu desnudo, clásico, áridamente reluciente del *buddhismo* originario. Sin embargo una divergencia respecto del mismo debe ser constatada en los textos más tardíos, a partir de los ya mencionados *Jâtaka*, en donde no sólo se tiene una pululación tropical de elementos fantasmagóricos y fabuladores, sino que se encuentran también no pocas deformaciones de la originaria doctrina de los *ariya*, en especial sobre el plano moral. Será suficiente recordar -como un caso que puede valer para toda una serie de otros- la historia relativa a la anterior vida del príncipe *Siddharta*, en la cual él habría sido un animal que, al ver un tigre hambriento, se dejó comer por éste por "compasión", conquistando con ello el "mérito" que, en la serie de las otras vidas, debía poco a poco conducirlo hasta el grado de Despertado. Cuando un saber superior no se encierra en las formas de un riguroso exoterismo, similares alteraciones constituyen casi una fatalidad y a cada persona de buena vista

[24] Aparte va considerado cuánto hemos mencionado acerca del valor de síntoma que, en el marco de una metafísica de la historia, posee la aparición de la teoría de la reencarnación.

se impone el deber de una discriminación, de la separación de las esencias o de la reintegración de las cosas ofuscadoras: teniendo el todo sólidos principios de carácter tradicional y metafísico como guía.

Es necesario tocar todavía un punto. Se ha visto que las tres ciencias sobrenaturales han sido puestas en relación por los textos, respectivamente con la primera, la segunda y la tercera vigilia de la noche. Ésta es una indicación importante, una vez que se tengan presentes las enseñanzas hindúes acerca de los "cuatro estados": estado de la conciencia individual de vigilia, estado de sueño, estado de ensueño y, finalmente, el denominado "cuarto estado", *caturtha* o *turiya*. En el mismo "espacio" en el cual, viniendo a menos la conciencia individual de vigilia en el hombre común se tiene el ensueño, luego la inconciencia del sueño sin sueños y, finalmente, un estado asimilable a la muerte aparente, es posible realizar en vez una serie de "liberaciones", de grados de supraconciencia. Con referencia a ello, el estado de sueño (aquel que en el hombre común correspondería al sueño) es denominado por los textos hindúes como *taijasa*, de *tajas*, que quiere decir luz radiante y que remite a lo que se ha ya dicho respecto del *âkâça*, "el éter"; el estado de sueño profundo sin sueños "en donde no hay conocimiento, sino que el sujeto del conocimiento continúa a ser conciente", es referido a la condición de *prajñâ* (en *pâli*: *paññâ*), es decir "iluminación": aquí "el ser se vuelve a unir a sí mismo en una unidad de conciencia pura y de beatitud"; aquí se tiene "la perfecta serenidad que, surgiendo desde el cuerpo y arribando a la luz suprema, se manifiesta en su verdadero aspecto"; aquí se está sobre el punto de surcar el dique, "más allá del cual el que era ciego no lo es más, quien estaba herido no está más herido, el que estaba enfermo no lo está más", en donde "también la noche se convierte en día". La cuarta condición corresponde al estado incondicionado, absolutamente por encima de toda dualidad, de toda particular forma exterior, sea de la una y de la otra conjuntamente [25].

Si ya al hablar de los *jhâna* hemos considerado la posibilidad de referirnos a transformaciones de tal tipo, correspondencias más precisas son visibles con referencia a los desarrollos de la experiencia del mundo libre de forma, a los *âyatana*. Así no nos parece arbitrario acercar la doctrina tradicional hindú aquí mencionada justamente a aquellas realizaciones *buddhistas* que se desarrollarían en las tres vigilias de la noche: aquí se tendría una conciencia la cual, "semejante al fuego que avanza destruyendo todo vínculo", se conduce más allá del estado de vigilia, deja atrás este estado, procede en las condiciones

[25] Ver *Maitrâyantya-up*, VI, 19.

que en otros serían de ensueño o de sueño profundo reafirmándose: "disipando la ignorancia, conquistando la ciencia, disipando las tinieblas, obteniendo la luz": propiamente de acuerdo a la fórmula *buddhista* referida a la "ciencia sobrenatural" conquistada en la primera, segunda y tercera vigilia de la noche. Más allá del estado "luminoso" o "radiante" de *taijasa*, más allá del de pura iluminación *prajñâ*, que en el *buddhismo* se puede hacer corresponder al abrirse del "ojo celeste, esclarecido y supraterrenal", el estado incondicionado. *Turiva*, el estado incondicionado del *âtmâ* de la tradición general hindú, correspondería entonces al de *nirvâna* de la terminología *buddhista* [26].

En estos términos la "vigilia" de los *ariya* se presentaría en la grandiosidad de una coyuntura en la cual la noche se transforma en día, la inconciencia en supraconciencia: la visión de existencias indefinidas dispersas en el tiempo se abre como un recuerdo, y es dejada atrás; la visión de destinos infinitos de seres esparcidos en el espacio se abre y es dejada atrás. Hacia las últimas horas de la noche, allí donde para los otros "el sueño es más profundo", cuando aparece con el alba la luz física, resplandece también aquel saber, aquel despertar, en el cual cada manía es destruida, que supera a todo mundo con sus escuadras de ángeles, de malos y de buenos espíritus, de dioses y hombres, de asoetas y sacerdotes. Así, cuando el Cumplido desde la supervigilia de la noche transformada en luz vuelve al mundo de los hombres en el momento en el cual la luz del sol viene a esclarecerlo, un despertar corresponde a otro, el elemento físico y el metafísico se encuentran y para él, para el Cumplido, se puede usar bien la imagen recurrente en los textos: justamente la del sol, "cuando, en el último mes de la estación de las lluvias, luego de haber disipado y escapado las nubes grávidas de agua, surge en el cielo y se pierde radiando cada niebla del aire y fulgura y resplandece". "Luz del mundo" -ha sido también llamado así el *Buddha*- "luz de sabiduría convertida en luz del mundo" [27]; "vidente que aparece en el mundo de los hombres y de los dioses, procediendo sólo en el medio, dispersando toda tiniebla" [28].

[26] Hay también algunas referencias específicas en relación con experiencias que en el Despertado se desarrollan en correspondencia con el esado de sueño. Ver *Suman-gala-vilâsini*, I, 47 (W. 94-95) en donde se dice que él en la segunda vigilia de la noche duerme y simultáneamente entra en contacto con divinidades. En la tercera vigilia, al levantarse con el ojo supraterrenal percibe a quien en el mundo se ha decidido a calcar la vida del Despertado.

[27] *Theragâthâ*, 148, 148 (citado por De Lorenzo, II, pág. 65).

[28] *Suttanipâta*, IV, 16, 2.

VII

DISCRIMINACIÓN DE LOS "PODERES"

La enseñanza *buddhista* considera como posible la adquisición o la aparición de una serie de poderes extranormales y supranormales *-iddhis-* a lo largo de la vía del despertar: lo cual constituye una de las pruebas de que la ascesis *buddhista* no va hacia la nada, hacia un límite crepuscular entre conciencia e inconciencia a la espera del definitivo "aniquilamiento", sino que, siguiendo la idea que de la misma se ha tenido en la tradición, se acompaña con grados siempre más elevados de conciencia, de integridad, de elevación y de potencia.

No tenemos la necesidad de considerar la "dificultades de creer" que, con respecto a las *iddhi*, pueden surgir en los espíritus críticos modernos. Es sabido por lo demás cuántas veces estos espíritus, luego de haber tachado de patraña todo lo que en la historia de las religiones toca lo supranormal, sean capaces de caer en éxtasis ante algún vulgar fenómeno "mediánico" o "parapsicológico" que en el mundo antiguo ninguna persona bien nacida le habría brindado la más mínima atención.

El problema de los poderes extranormales y supranormales se vincula al de la concepción del mundo. Cuando la realidad natural no es concebida como principio en sí a través de sus determinismos, sino como la forma exterior del aparecerse de fuerzas inmateriales; cuando, además, se admite la posibilidad de remover, en ciertas condiciones, la conciencia puramente individual, sensorio-cerebral, del sujeto, de modo de establecer contactos activos con aquellas fuerzas inmateriales; dentro de estas premisas de toda concepción tradicional del mundo, la posibilidad genérica de poderes extranormales aparece teóricamente como una natural consecuencia.

El problema verdadero no es pues el de la realidad o menos de ciertos fenómenos, no susceptibles es cierto de ser explicados con las leyes físicas o psíquicas hoy conocidas, pero a los que en el pasado les correspondió una ciencia *sui generis* de la cual quedan aun testimonios múltiples, si bien fragmentarios: el problema verdadero es más bien el del significado y del valor de tales fenómenos.

Ya se ha hablado respecto de la oposición entre los "prodigios" de tipo noble, *ariya*, y los de tipo no noble, no *ariya -anariya-iddhis-*. Agregaremos que para el *buddhismo*, así como para toda doctrina tradicional superior, sea la búsqueda de los "poderes" por sí mismos, sea, y peor todavía, su búsqueda para la consecución de fines profanos e individuales en más o en menos en el mismo espíritu con el cual hoy se han desarrollado la técnica y la potencia vinculada a la técnica, fue considerada como una cosa que no tenía nada que ver con el desarrollo ascético y espiritual, es más, muchas veces se la consideró como nociva para este mismo desarrollo. La práctica de los "poderes" ha sido reputada como un peligro [1]. "Mi instrucción -dice el *Buddha*- no es ésta: Venid, oh ascetas, y conseguid poderes que superen los de los hombres comunes" [2]. La vida que se conduce en la Orden del Cumplido no tiene por fin realizar la fuerza capaz de suscitar la clarividencia y la clara audición, sino que tiene un fin más alto, justamente el fin de la **liberación** [3]. Ello no impide sin embargo que las formas trascendentes de experiencia y de desapego, consideradas precedentemente por nosotros, puedan dar lugar también a formas extranormales de acción y de visión. Y cuando un fin digno se encuentre presente, un Despertado puede también servirse de tales facultades, del mismo modo que el hombre común se sirve de su palabra y de sus brazos.

Las *iddhis* en la enseñanzas *buddhistas* están subdivididas en tres secciones: los poderes "mágicos", los poderes que convierten en manifiesto lo que para el hombre común permanece escondido (poderes de la "manifestación") y, finalmente, los poderes que se encuentran en la base del prodigio de la doctrina y del justo discernimiento. Los últimos son considerados, entre todos, como los más nobles y augustos. Ellos van referidos a lo que ya se dijo en relación al "prodigio", para el cual en la conciencia *samsârica* puede despertarse una fuerza y una vocación *extrasamsârica*, que consiste en aquel querer que no es más el querer común, que lo vence y detiene el "flujo", en aquella mirada que sabe ya discernir lo noble de lo vulgar, lo real de lo irreal, lo incondicionado de lo condicionado. Junto al poder de provocar este "prodigio", los Despertados -se dice- conocen y realizan también los correspondientes a las primeras dos secciones, de las cuales enseguida nos ocuparemos [4], permaneciendo firme la idea de que tales poderes en sí mismos

[1] *Digha-nik.*, XI, 5-7.
[2] *Ibid.*, XI, 1.
[3] *Ibid.*, VI, 1-13.
[4] *Ibid.*, XI, 3.

significan muy poco. A aquel que se vanagloriara e hiciera ostentación de ellos, le es recordada la posibilidad de arribar a resultados análogos también por medio de ciertos encantamientos[5]. Es así que las *iddhis*, los poderes extranormales, en la tradición de los *ariya* no son ni siquiera usados para asombrar y convertir a hombres de baja catadura intelectual. No se trata pues de la fenomenología milagrosa, la cual en algunos textos del *budddhismo* más tardío tiene un carácter manifiestamente fabulador, alegórico o simbólico, justamente del mismo modo que los relatos acerca de las múltiples existencias. A la pura doctrina ariya le es propia la misma actitud que, en la persona de Celso, los últimos exponentes de la antigua aristocracia romana asumieron frente a cierto cristianismo. Celso preguntaba justamente qué cosa pretendían demostrar los cristianos haciendo tanto barullo alrededor de éste o aquél prodigio, cumplido por su maestro, siendo sabido que quien tenía el gusto por cosas semejantes y quería producir fenómenos análogos era suficiente que fuese a Egipto para instruirse con especialistas de tal materia.

Formulada tal premisa, veamos cómo comprender los poderes de los que se habla en los mismos textos del canon más antiguo. Como base para las *iddhi* de las "manifestaciones" es indicado aquel ánimo purificado, dúctil, maleable, compacto, libre de escorias, aislado de la sensibilidad periférica, que constituye también el presupuesto para la consecución de las "tres ciencias" durante la triple vigilia. Libre del vínculo de los sentidos y de la individualidad *samsârica*, neutra, extremadamente equilibrada, una tal conciencia, a despertar en el uno o en el otro *jhâna*, puede realizar directamente el objeto del cual se evoque la imagen, consiguiendo el conocimiento telepático o bien la penetración objetiva directa del ánimo de otros o, finalmente, la visión de cosas lejanas[6]. A tal respecto es retomada una imagen que nosotros ya conocemos: así como es suficiente mover en un determinado sentido un recipiente colmado hasta el borde para que el agua corra justamente en aquel sentido, "así también si se ha cuidado, desarrollado y ejercitado con frecuencia, estabilizada y conducida a justo término la recta, quíntupla contemplación de los *ariya* (se entienden aquí los cuatro *jhâna* integrados por la visión-proyección de sí mismos), cualquier elemento susceptible de ser objeto de un conocimiento superior que se dirija el espíritu, el asceta puede realizarlo en

[5] *Ibid.*, XI, 5-7.
[6] *Ibid.*, II, 91-92.

sabiduría, si ha desarrollado la facultad cuando estén presentes las condiciones necesarias para ello" [7].

Referido a las personas, a las mentes y a los ánimos ajenos, que el Despertado podría escrutar con la misma claridad con la cual, mirándose a sí mismo en el espejo, sin esfuerzo cada uno puede resaltar lineamientos del propio rostro [8], un tal poder puede considerarse como un grado elemental que determina la primera y la segunda "ciencia", la visión, es decir, que llega a abrazar nada menos que múltiples "vidas", múltiples troncos *samsâricos*. En efecto en algunos textos esta doble ciencia es computada justamente entre las *abhiññâ*, es decir entre las facultades supranormales denominadas también *iddhi* [9]. En tal caso, es necesario sin embargo distinguir, distinguir las realizaciones propiamente metafísicas, en las cuales aquellas "ciencias" son el correlato de una liberación, y un tal poder de visión tomado en sí mismo y usado para un determinado fin particular. Aquí entra en cualquier modo en cuestión el "ojo celeste, supraterrenal" *-dibba-cakkhu-* con el cual el Despertado divisa en dónde están los compañeros en los cuales piensa, ve en el corazón y en la mente interlocutores suyos o también de personas lejanas percibe que un determinado ser, al cual había dirigido el pensamiento, ha muerto, y así sucesivamente [10].

El correlato de esta *iddhi* es *dibba-sota*, la facultad del oído supranormal. El Despertado se convierte en capaz de percibir dos especies de sonidos, "los divinos y los humanos, los lejanos y los cercanos" [11]. Acerca de los sonidos "divinos" o "inmateriales", es necesario remitirse a las enseñanzas tradicionales que ya sirvieron de base a la doctrina védica del rito y que como ciencia de los *mantra* tuvieron particular desarrollo en algunas formas de *Yoga* y luego en los *Tantra*. Nosotros hemos ya tratado en otra parte este argumento. Oír los "sonidos inmateriales" no es percibir una indeterminada y místico-estetizante "armonía de las esferas", sino arribar a una especial forma de percepción de las fuerzas formativas de las cosas y de los elementos, percepción realizada según una lejana analogía con lo que para el hombre común es justamente la experiencia del sonido. El que es verdaderamente

[7] *Angutt.*, V, 28.
[8] *Digha-nik.*, II, 92.
[9] *Ibid.*, II, 93-96.
[10] Ver *Samyutt.*, XXII, 82; *Majjh.* XXVI (I, 252).
[11] *Digha-nik.*, II, 89-90.

capaz de percibir y de atrapar los "sonidos divinos", es luego capaz también de pronunciar aquella palabra, que es potencia, el mantra, cosa que por lo demás se encuentra en la base de toda práctica litúrgica, no reduciéndose a una mera salmodia [12].

Otras *iddhis* consideradas por los textos son el aparecer y el desaparecer, el caminar sobre el agua sin hundirse, el transportarse a distancia, el "tener el cuerpo en su propio poder hasta en el mundo de *Brahmâ*" [13]. Para comprender la posibilidad de fenómenos de tal tipo es necesario partir de aquella producción del cuerpo "hecho de mente" *-manomayo-* el cual se ha ya mencionado. En el texto, al que aquí nosotros principalmente nos estamos refiriendo, esta realización viene enseguida después de la contemplación-proyección de la propia persona y es dada en los siguientes términos: "Con tal ánimo firme, purificado, terso, límpido, libre de escorias, maleable, dúctil, compacto, incorruptible, él (el asceta) se dirige a la producción de un cuerpo hecho de mente. De su cuerpo extrae otro cuerpo que tiene todos los órganos y todas las facultades, provisto de forma, pero hipersensible, hecho de mente". A tal realización le es referida la imagen de quien extrae una espada de la vaina, o un bulbo de un junco, o una serpiente de un cesto [14]. Detalle importante que nos advierte de no confundir esta experiencia con una simple práctica mágica ya que nos hallamos -se dice- en el dominio de las cosas trascendentes, *paññâ* [15]. Por otro lado, se ha visto que la práctica en cuestión viene enseguida después de realizar la propia persona como la de otro, a través del ojo que se ha abierto en los *jhâna*. Ha sido ya mencionada una transformación de la sensación que se tiene comúnmente respecto del cuerpo: se trata evidentemente de llevar más allá tal proceso, por un lado, realizando una conciencia siempre más desapegada e individualizada, por el otro, penetrando hasta en las fuerzas profundas, "vitales" en sentido suprabiológico, que rigen el organismo y que se remiten al "doble" o "demon", al ente *samsârico* en nosotros. Aquí el "conocimiento" no puede no producir una especial transformación, aunque fuera por grados. La mente transfigurada, en esta profundidad actúa en modo, por decirlo así, "catalítico", ella transmite al grupo de fuerzas, con las cuales entra en contacto, su propia naturaleza, de modo que al final la sensación confu-

[12] Véase sobre esto, J. Evola, *Lo Yoga della potenza* (hay trad. castellana) y J. Woodroffe, *The Garland of Letters*, Madras, 1922.

[13] *Digha-nik.*, II, 87.

[14] *Ibid.*, II, 89-90.

[15] Véase por ejemplo *Ibid.*, II, 29-26.

samente vital y opaca que se tiene de la corporeidad se libera en la de una "forma" transparente y luminosa: luminosa o radiante, puesto que en el fondo tales experiencias acontecen en una condición correspondiente a la *taijasa*, es decir en la condición de luminosidad o de brillo que en el Despertado sustituye el estado de sueño. Éste es el verdadero sentido de la "extracción del cuerpo hecho de mente", el cual no es "otro" cuerpo, sino una particular experiencia de la potencia, de la cual el cuerpo es la manifestación sensible.

Queda ahora por ver en cuál grado esta potencia sea "purificada", es decir, hasta qué punto el principio sidéreo desindividualizado haya removido la naturaleza *samsârica* y retenga directamente aquella fuerza bajo su propio dominio. Sobre tal fuerza se apoya la manifestación corpórea: se apoya en el mismo sentido con el cual se puede decir que la palabra se apoya sobre la facultad de hablar, por la cual ha sido forjada, que la dirige y que puede suspenderla. Si la obra ha sido conducida hasta el fondo, la fuerza, que aquí se presenta como "cuerpo hipersensible hecho de mente", tiene un poder análogo respecto de la forma corpórea manifestada. Le sigue a ello que el que haya realizado el cuerpo como "cuerpo hipersensible", dispondría en materia de principios también de esta doble posibilidad: recabar o proyectar, desde el mismo tronco, otra imagen corpórea, igual o diferente de la propia; o bien reabsorber la totalidad de la forma manifestada en la potencia de la cual ha surgido para volver a proyectarla en otra parte sin residuo. La primera posibilidad corresponde al poder de ubicuidad, desarrollable hasta la capacidad, contemplada por los textos, de "aparecer muchos, siendo una sola persona, y de volver a ser una sola persona, siendo muchos". Aquí está siempre supuesto el subsistir en un lugar determinado de la persona real y física, del agente, siendo las otras formas sólo imágenes proyectadas, extraídas de la propia forma sutil, que podríamos llamar la matriz de la corporeidad. En cuanto luego, a la segunda posibilidad, la misma hace comprender el poder de aparecer y de desaparecer, de atravesar "paredes sólidas, muros y montes sin ser impedido, como si fuesen aire", de ir sobre las aguas o a través de la misma atmósfera. La similitud habitualmente usada por los textos para una semejante fenomenología extranormal y, en el caso de un Despertado, supranormal, es: así como un hombre fuerte extiende el brazo doblado y dobla el brazo extendido, del mismo modo el asceta desaparece de un lugar y reaparece en otro: otro lugar que puede también significar una condición de existencia diferente de la terrenal.

Es oportuno prevenir el equívoco de quien, para explicar fenómenos de tal tipo, pensara en una "desmaterialización". Ello presupondría la

existencia de una "materia" que, en el sentido moderno corriente, nunca han admitido las enseñanzas tradicionales. La existencia material no es sino existencia manifestada, una forma de existencia manifestada. No se trata pues de "desmaterializarse", sino de reabsorber una forma manifestada en su principio no manifestado para volver a proyectarla en otra parte; por ende no se debe ni siquiera pensar en una especie de viaje a través de la materia, desde un lugar hacia otro, sino en un retraer en un determinado lugar la forma manifestada, es decir la figura corpórea, para hacerla volver a emerger, nuevamente visible, en otro lugar, "pasando por abajo", es decir, sirviendo de trámite un principio que, por ser anterior y superior a la manifestación, es libre de la condición espacial, por lo que se podría decir que el mismo se encuentra por doquier y al mismo tiempo en ningún lugar. Al ser el centro del cuerpo ahora la mente, la imagen de un lugar, adecuadamente evocada por la mente en las condiciones requeridas, determina *eo ipso* el fenómeno de proyección en un modo no correspondiente con las distancias, puesto que la proyección en un lugar cercano requiere el mismo "tiempo" que en uno extremadamente lejano, teniendo el acto mental la misma duración para evocar al uno o al otro [16].

Todo ello puede quizás esclarecer la lógica interna de los fenómenos, de lo cual se trata en los textos *buddhistas*; fenómenos que, por haberse convertido en extremadamente raros en los últimos tiempos a causa de la siempre más profunda materialización del ser humano, no por esto son imaginarios. Aquí nos hemos referido a fenómenos "reales" en sentido específico, pretendiendo distinguirlos de aquellos que pueden ser producidos más fácilmente con procedimientos de sugestión individual o colectiva. En fin, se debe considerar la posibilidad de que los mismos fenómenos, en vez de partir de las realizaciones metafísicas y ascéticas ya indicadas, se realicen por vías en mayor o menor medida tenebrosas gracias a contactos con fuerzas elementales. A ello hace mención el *Buddha*, cuando dice que por ejemplo las formas de visión supranormal, que él posee y de las cuales también muchos despertados disponen, son creadas por la concentración del espíritu y no son las que se vinculan a prácticas inferiores y a relaciones con espíritus o ángeles [17].

Para que las *iddhi* aquí consideradas sean perfectas es necesario suponer como acontecida una destrucción sin residuo de la "ignorancia" y una

[16] *Milindapñha*, 82, 12 y sig
[17] *Angutt.*, III, 60.

resolución igualmente completa del ente *samsârico* [18]: sólo entonces el poder sobre la raíz, desde la cual se manifiesta el cuerpo, será completo y todos los elementos sobre los cuales se basa la manifestación de la forma corpórea serán dominados. En un tal caso-límite, más que del ya mencionado "cuerpo hecho de mente, provisto de forma", habría que hablar del "cuerpo hecho de espíritu" y de pura conciencia, libre de la forma *-arûpa atta patilâhba-* que se puede poner en relación con el "cuerpo beato" *-tusito kâyo-* en el cual resurgiría después de la muerte el que está en la vía del despertar [19], y con el "cuerpo de transfiguración", del que se habla en ciertas antiguas escuelas gnósticas. Es al mismo que hay que referirse en forma visible cuando, en los textos, se trata de la *iddhi* correspondiente al tener al cuerpo bajo el propio dominio hasta en el mundo de *Brahmâ*, es decir, hasta en la condición del puro ser. En especial en los desarrollos *mahâyânicos* de la enseñanza *buddhista* se encuentran profundizaciones de tales concepciones, a través de las cuales se puede arribar al significado más profundo que quizás se escondió en el docetismo cristiano. De acuerdo a estas concepciones *mahâyânicas*, los Cumplidos, los *Tathâgata*, no tienen propiamente un cuerpo. En realidad, no se trata de no tener un cuerpo, sino de poseer plenamente, desde lo alto de una conciencia absolutamente liberada, todos los principios sobre los cuales se basa la manifestación sensible del mismo. Y aquí, si éste fuera el lugar, se podrían enlazar interesantes interpretaciones acerca del verdadero sentido de las tradiciones relativas a seres que no habrían nunca muerto, que habrían desaparecido del mundo físico sin dejar detrás suyo un cuerpo [20]. De cualquier modo, la concepción *buddhista* más antigua del dúplice "cuerpo" más allá del físico, así como la *mahâyânica* del *trikâya*, del triple cuerpo del *Buddha*, debe ser referida a tres grados de una misma

[18] Usando la terminología taoísta, esta resolución se la podría denominar una destilación completa del elemento yin en puro yang.

[19] Ver *Majjh.*, CXXIII (III, 196); CXLIII (III, 372).

[20] Véase sobre esto también mi obra *La tradizione ermetica* (hay trad. castellana). El *buddhismo* conoce el "*nirvâna* del fuego que no deja residuos" (*Udâna*, VII, 10): *Dabba* se eleva sobre el aire y se sumerge en la contemplación del elemento ígneo, para luego elevarse hacia el nirvâna. "Ni grasa ni ceniza quedó de su cuerpo incendiado". Esta concentración sobre el fuego remite a los *Tantra*. Ver La Vallée Poussin, en la traducción del *Adhidharmakoça*, IV, pág. 229. La "solución del cadáver", *s'i-kiai*, es decir no dejar un cadáver (cuyo lugar se dice es tomado por una espada y por un cetro), de parte de los "hombres reales" o "trascendentes" es un conocido tema del *taoísmo* iniciático.

relación y ser puesta en relación sea con la doctrina general hindú de los "tres mundos", sea con las concepciones -sobre todo *Sâmkhya*- acerca de los tres cuerpos, material, sutil (o vital) y causante -*sthûla*- o (*kariya*), *liñga*- o (*sûksuma*) y *kârana-arîta*.- Vivir el cuerpo como un puro, dominado, libre, plástico, intangible instrumento de manifestación es el límite supremo.

Haremos mención a un último punto en materia de "prodigios". Se ha dicho que, para el *buddhismo*, los "poderes", no buscados en sí mismos sino presentados como posibilidades naturales en determinados grados del despertar, allí donde será necesario, pueden ser usados con la misma indiferencia con la cual el hombre común utiliza sus sentidos y sus miembros. Sin embargo hay casos particulares en los cuales el "prodigio", el hecho extranormal, puede revestir un carácter "sagrado" y "noble" (*ariya*): es el caso en el cual el mismo tenga un poder de iluminación, por el hecho de que el fenómeno llega a ser símbolo y sensibilización de un significado trascendente y por tal camino arriba a despertar la evidencia de hecho de que la "naturaleza" depende de un orden superior [21]. También en el *buddhismo* son referidos algunos de estos verdaderos y sagrados prodigios. Por ejemplo, el caminar sobre las aguas: allí donde el asceta realiza en profunda meditación el estado de quien se ha salvado de la "corriente", de las "aguas", de quien, semejante al loto de la imagen ya recordada, surge más allá de las aguas, no tocado por las mismas, en determinadas circunstancias puede producirse una señal cósmica de esta realización, es decir el poder real de ir sobre las aguas sin hundirse. En un texto se refiere que un prodigio de tal tipo comenzó sin embargo a ser neutralizado en el momento en el cual la mente del asceta se abandonó a la concentración espiritual [22]. Un segundo ejemplo: se sabe cómo al *Buddha* le fuese aplicado el simbolismo de aquel que, atravesada la corriente, alcanzada la otra orilla, ayuda a los nobles hijos a pasar [23]. Y bien, en el momento de realizar este significado, se determina, a nivel de "prodigio", un nuevo testimonio cósmico: el *Buddha* y sus discípulos en el mismo acto de atravesar el río se encuentran ya transportados

[21] Véase *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (hay trad castellana).

[22] *Jâtaka*, CXC. En Ibid.. CCLXIII, el mismo viene menos para seres contaminados por los contactos con una mujer.

[23] *Suttanipâta*, III, VI, 36.

mágicamente a la otra orilla [24]. Todavía otro ejemplo. Habiendo encontrado al feroz bandido *Angulimâlo*, el *Buddha* provoca el siguiente fenómeno: el bandido, aun corriendo, no logra alcanzar al Cumplido, que permanece quieto. Aquel que permanece quieto va, aquel que va permanece quieto. Un significado trascendente se sensibiliza nuevamente en un tal prodigio: a aquel ir, que no conduce hacia adelante, con el cual "no se alcanza el fin del mundo", se opone aquel estar quietos, en sobrenatural estabilidad, que a los seres arrastrados por la corriente *samsârica* se les debe aparecer como un vertiginoso y espantoso ir.

Hayan o no acontecido tales irrupciones, plenas de sentido, de un orden superior en el orden natural, ellas sirven en los textos para dar el sentido de una determinada categoría de prodigios "sagrados" y "nobles". En cuanto a los otros fenómenos extranormales o supranormales, de lo que se ha hablado más arriba, resulta que en el *buddhismo* ellos no tienen el carácter de "milagro", de acontecimientos incomprensibles e irracionales como en muchas formas populares y también no populares de religión. Ellos tienen en vez un lógica propia, se vinculan a una determinada concepción del mundo, común a las civilizaciones tradicionales, y la vía del despertar, en sus diferentes grados, ofrece ya el principio de la explicación de su posibilidad.

[24] *Majjh.*, LXXXVI (II, 384).

VIII

FENOMENOLOGÍA DE LA GRAN LIBERACIÓN

La pura y originaria doctrina de los *ariya* es netamente antievolucionista. El "devenir" no incorpora significado alguno. El "girar" no conduce a lo sin-muerte [1]. No hay inicio, ni progreso, ni fin en la sucesión de los estados condicionados desde la "ignorancia" y desde la "agitación". Se dice que mientras no hay monte excelso y poderoso que no se derrumbe un día, ni océano que un día no se seque, no hay en vez término en el acontecer de los seres comunes que, a causa de su ensimismamiento *samsârico*, pasan de un estado al otro de existencia asemejándose al perro que gira y vuelve a girar, atado fuertemente a una columna [2]. Retomando el simbolismo de las dos orillas se agrega que si son pocos los que entran en las aguas, aun menos lo son los que alcanzan la otra orilla, puesto que la gran masa de los vivientes corre de arriba para abajo por esta orilla [3]. Raro es el aparecer en el mundo de un perfecto Despertado [4]. Se asemeja al milagroso abrirse de una flor en medio del estiércol, el cual representa a la masa despreciable del vulgo [5].

Que el *buddhismo* considere una diferencia esencial entre el "hijo del mundo" *-puthujjana-* y los "hijos del hijo de los *Çakya*", ello se lo sabe ya, como se sabe también que por "mundo" el *buddhismo* no comprende sólo la existencia terrenal, sino cualquier forma condicionada de existencia, sea superior, sea inferior al estado humano. La vía *ariya* del despertar tiene pues como tendencialidad un carácter absolutamente "vertical", ella no concibe "progresividades": entre el estado de *nirvâna* y cualquier otro estado, demónico, titánico, humano o celeste cual sea, él ve un hiato. El estado de *nirvâna* no se lo alcanza "yendo"; no se lo alcanza a través de la dirección horizontal del tiempo, es más, ni siquiera a lo largo de la perpetuidad o existencia indefinida

[1] *Samyutt.*, II, 179.
[2] *Ibid.*, XXII, 99.
[3] *Angutt.*, X, 117.
[4] *Ibid.*, IV, 96.
[5] *Dhammapada*, 58-59.

adscripta a las diferentes entidades angélicas y celestes y al mismo dios teísta, al *Brahmâ*. La *sambodhi*, la iluminación absoluta, el "saber" que libera, a veces es comparado al fulgor [6], lo que va visiblemente puesto en relación con su carácter extra-temporal, por lo cual todo lo que se vincula al desarrollo *extrasamsârico* debe ser considerado desde un punto de vista totalmente especial. Ya en los textos más antiguos se menciona la relatividad del tiempo necesario para alcanzar el cumplimiento: siete años, siete meses, siete días, representan el día mismo de la escucha [7]. En el *Mahâyâna* y en el *Zen* esta idea será siempre más acentuada. En un texto *mahâyânico* se dice que no se debe probar temor o angustia ante el pensamiento de que "nos despertaremos tarde al incomparable y perfecto conocimiento", vinculándose éste a un momento que "es el extremo límite (que confina) con algo que no tiene un antes y que por ende es un no-límite". No se debe ni siquiera formular la idea deprimente: "Grande y largo es este límite que no tiene un antes", puesto que "este límite sin un antes y que por ende no es un límite, se refiere a un único momento espiritual"[8]. Con esto se quiere decir que aquello que desde el punto de vista de la conciencia *samsârica* puede aparecer como una lejana meta final, en realidad se encuentra afuera de toda secuencia, de modo que realizarlo significa realizarlo también como algo que no ha tenido un antes, que no tiene antecedentes, que no tiene un tiempo, por lo cual puede decirse que permanece destruido *eo ipso* todo lo que ha conducido hasta ello. La vía, el esfuerzo,

[6] *Angutt.*, II, 25; *Majjh.*, X (I, 92). En este texto el ánimo de quien, aun vivo, ha destruido la manía y ha conseguido la liberación es también comparado con el diamante. El término sánscrito *vajra* (tibetano: *dirje*) comprende ambos significados -fulgor o diamante- y ha sido particularmente usado en el *buddhismo* tibetano para designar la esencia de la iluminación y la naturaleza de quien está hecho de iluminación. Al mismo tiempo designa también al cetro de los supremos representantes de la autoridad espiritual lamaica. Este simbolismo nos llevaría muy lejos en consideraciones de mitología comparada, hasta a la fuerza-fulgor simbolizada por las hachas hiperbóreas prehistóricas y al simbolismo del fulgor que ha siempre acompañado las figuras divinas "olímpicas" de las civilizaciones arias. La "vía del *vajra*", es decir la "vía del diamante-fulgor" (*Vajra-yâna*) es la designación del *buddhismo* tántrico y mágico, sobre el cual puede verse J. Evola, *Lo Yoga della potenza*.

[7] Ver *Majjh.*, LXXXV (II, 381). A tal respecto se pueden recordar las palabras atribuidas al *Buddha* por el *Vajrasamâdhi-sûtra*, cuando dijo que el transcurso de cincuenta años no representa un período de tiempo sino *sólo* el despertar de un pensamiento. (*apud* Suzuki).

[8] *Prajñâpâramitâ*, textos en M. Walleser, Göttingen, 1914, XIX, pág. 120.

la gradualidad, el "hecho" -*samkrta*- todo ello cae, se disipa como una niebla, como un sueño. La teoría *sâmkhya* relativa al *purusha* y la *upanishadica* y luego *vedântina*, relativa al *âtmâ* tienen el mismo sentido: el *âtmâ* o *purusha* está eternamente presente. No es él el que "gira", el que "hace", el que se esfuerza, el que avanza. La iluminación es el relampagueo en el cual se realiza esta presencia, el estado de *buddha*, sin un antes y un después.

El reconocimiento de una discontinuidad semejante de la iluminación absoluta no impide sin embargo considerar también una serie de casos, correspondientes a aproximaciones varias al momento desde el cual puede cumplirse el salto en la dirección trascendente cuando la fuerza se ha convertido en plenamente completa. También en los textos *buddhistas* antiguos son examinadas a tal respecto varias posibilidades a ser interpretadas sin referencia a las concepciones generales hindúes acerca de la ultratumba y acerca de las diferentes formas de la liberación.

El grado supremo corresponde a aquel que el sujeto ya como hombre, estando vivo, ha realizado completamente la extinción por haber destruido -sin dejar residuo ni posibilidad de un nuevo brote- la ignorancia primordial (*avijjâ*), la sed (*tanhâ*), las intoxicaciones trascendentales (los *âsava*). Para éste, una recaída, un pasar a cualquier forma condicionada de existencia es tan imposible, como para el *Ganges* fluir hacia el occidente [9]. La misma "manía" por la cual él habría podido resurgir como un dios, en él se encuentra "extinguida, arrancada en sus raíces, hecha similar a un gajo de palmera que no puede más volver a brotar, que no puede más reproducirse"[10]. Él es denominado el no-combatiente, aquel que no tiene más necesidad de combatir en el triple dominio de la vida recta, de la contemplación, del conocimiento trascendente, además que en el de los poderes [11]. Que "él haga renacer en su cuerpo el apego o haga volver a palpitar su corazón: este caso no se da" [12]. Ser poderoso e inaprehensible, no hay cosa que pueda alcanzarlo, alterarlo o constituirle un peligro. Acerca de todo lo que él puede aun hacer, vale la imagen de la mano sin heridas: "el que tiene la mano sin heridas puede tocar el veneno: el veneno no penetra donde

[9] *Samyutt.*, XXXV, 203.

[10] *Angutt.*, IV, 36.

[11] *Ibid.*, XI, 11. Ver *Jâtaka*, LXX: "No es una buena victoria aquella después de la cual tú puedes ser vencido todavía. Buena victoria es aquella por medio de la cual te conviertes en invencible".

[12] *Majjh.*, CV (III, 50).

no hay herida"[13]. Sea que "vaya, o esté, o duerma, o vele, en él la perfecta claridad del saber conforme a realidad: 'Exhausta está en mí la manía' está siempre presente, del modo como en aquel al cual le hubiesen sido cortados los pies y las manos se encontraría igualmente presente el saber: 'Pies y manos me han sido cortados" [14]. Aquí es usado también el término *nirupadhi*, que designa la destrucción del "substrato", *upadhi*. Este substrato -que a su vez hay que poner en relación con los *sankhâra* y con el *kamma* (*karma*)- se puede hacer corresponder, en general, al "ente de brama" que cada ser no libre confirma y alimenta, de modo de crear la posibilidad de un nuevo surgir, de un nuevo estallido luego de que la materia ofrecida por una vida singular se haya agotado. En el "perfecto Despertado" este substrato no existe más: en tanto forma oscura y oblicua generada por la ignorancia y por el "sueño", el mismo es destruido y disuelto por la luz cruda e inmutable que él ha realizado en sí.

Por lo tanto *jâra*, el agotarse de las posibilidades vitales, el "cumplirse del tiempo" y el disociarse del agregado que constituye al ser individual, coincide, en el Despertado, con la salida definitiva. El puede decir: "La forma exterior de quien ha conseguido la verdad se encuentra delante de vosotros, pero lo que lo liga a la existencia ha sido arrancado... a la disolución del cuerpo, ni los dioses ni los hombres podrán verlo más" [15]. En casos similares con la muerte física desaparece algo que tenía sólo una existencia automática, condicionada en sentido positivo, es decir, condicionada por la sola voluntad privada de brama, del Cumplido: es el denominado *khanda-parhinibbâna*, que, por lo demás, representa un acontecimiento contingente, privado de efectos en relación con un estado espiritual que, por definición, no conoce "ni aumento, ni disminución, ni composición". El término *parinibuto*, "completamente extinguido", en varios textos es aplicado al *Buddha* aun vivo. La muerte material física no hace sino disolver los últimos elementos materiales, sin dejar más nada, de un ser que ha ya muerto al mundo [16].

Por otro lado, puesto que se ha visto que la ascesis *buddhista* no se agota en un desapego sino que se desarrolla en la penetración y en el dominio de las energías más profundas de la manifestación corpórea, la muerte de

[13] *Dhammapada*, 124.
[14] *Majjh.*, LXXVI (II, 256).
[15] *Digha-nik.*, I, II, 73.
[16] *Samyutt.*, III, 119.

un Despertado tiene siempre el carácter voluntario, por lo menos en el sentido de un consentimiento, de una no-intervención. Justamente ha sido pues dicho que "para morir un *Buddha* debe querer morir, de otra manera ninguna enfermedad puede matarlo". La verdadera muerte del príncipe *Siddharta* aconteció cuando él, mucho tiempo antes del efectivo deceso, decidió concientemente no querer más vivir. "Desde entonces, él sabe y predice repetidamente la hora y el momento, el lugar y el lecho en el cual su respiración se detendrá para siempre. La muerte del cuerpo se convierte así en un hecho secundario, totalmente relegable, de la que importa sumamente poco saber por cuál causa será determinada" [17].

El *buddhismo*, del mismo modo que el estoicismo, no condena el suicidio, La "toma de un arma" -es decir matarse- no es una cosa reprobada por la doctrina de los *ariya*, siempre que se trate de una persona que ha obtenido efecivamente la extinción. Ello es dejado al arbitrio del sujeto. En vano *Mâra*, el demon de este mundo, así como también del mundo de *Brahmâ*, busca el alma del asceta *Channo*, que había "empuñado un arma"[18]. No se trata aquí en efecto de una búsqueda de la muerte en razón de una determinada debilidad ante la vida, o por alguna forma de desesperación, de apego o de dolor. Se sabe ya que la premisa de la extinción es el haber vencido el deseo incluso hacia la extinción misma, el haber realizado el estado de quien es libre y no tiene deseo ni por la existencia, ni por dejar la existencia[19]. Quitarse la vida representaría entonces un acto totalmente irrelevante, casi como el de quien, sentado en una postura en un cierto momento cree cambiarla, o bien de quien termina aplastando un insecto que estaba continuamente a su alrededor y que él había soportado con calma. Éste, así como cualquier otro acto de un Despertado, no crea *sankhâra*, no altera la realización alcanzada, no determina causas de efectos futuros.

Sin embargo es necesario tener presente que la estatura espiritual de

[17] C. Formichi, *Apologia del buddhismo*, Roma, 1925, pág. 29. El *Buddha* había declarado que, de haberlo querido, habría también podido vivir durante varios eones (ver *Mahâparinir.*, III, 3). Acerca del poder del *Buddha* y de algunos ariya de poder prolongar la propia vida o de liberar las energías vitales, ver *Abbidharmakoça*, II, 10; VII, 41.

[18] *Samyutt.*, III, 87, 119-20.

[19] *Attharakavva*. X, 9. Ver *Udâna* (II, 10): "Aquellos que piensan poder salir de la existencia por medio de la no-existencia no se liberan de la existencia". Es condenada por el *buddhismo* sea la sed de existencia como la de no existencia (*bhavavibhava-trsnâ*).

un Despertado es tal que el momento en el cual él decide dejar su forma humana de aparecer no puede ser arbitrario o dependiente de consideraciones accidentales. Hay un texto que, en contra de la muerte voluntaria, hace presente no sólo los elementos existenciales positivos de los cuales un Despertado dispone, sino también todo lo que él, viviendo todavía, puede dar a seres necesitados de guía [20]. Un Despertado tendrá siempre, en una cierta medida -medida que en el *Mahâyâna* será luego sin más exagerada- el sentido de una misión, de la cual hará depender el curso y el momento del fin de su vida. El príncipe *Siddharta* declaró que no habría entrado definitivamente en el *nirvâna* consintiendo morir y desapareciendo antes de que, gracias a una escuadra de discípulos dignos e iluminados que lo hubiesen realizado, la doctrina no se hubiese consolidado y no hubiese sido bien anunciada en el mundo sea de los hombres, sea de los seres celestes[21]. Es en tal punto que el Cumplido, con perfecta conciencia y lucidez, habría "depuesto su voluntad de vivir", que, "recogido e interiormente feliz", él habría partido su personalidad "así como se parte una coraza" [22], pasaje éste al cual la leyenda debía referir signos cósmicos y prodigios similares en parte a los mismos vinculados a la muerte de Cristo [23]. Unos textos tratan respecto de movimientos del espíritu de un Cumplido en el momento de la muerte: el mismo recorre ascendiendo los estados que corresponden a las primeras cuatro realizaciones libres de forma, es decir hasta el estado más allá de conciencia y de no-conciencia. Desde tal altura, el ánimo vuelve a descender por grados hasta el primer *jhâna*, desde éste pasa al cuatro *jhâna* que, como se ha visto, corresponde al límite de la conciencia individualizada por un "nombre-y-forma", y desde allí, en el ímpetu de esta fuerza que ha descendido desde el mundo más allá de la forma, se despega, va más allá, "parte para no volver más" [24].

Todo esto pues es lo relativo a la forma más alta realizada ya durante la vida como hombre: es la exacta correspondencia de lo que en la tradición hindú se denomina el *jîvan-mukta*, que significa justamente el "liberado en vida". Además del caso del *jîvan-mukta*, en la misma tradición es sin embargo considerado también el denominado *vidêna-mukta*, en el cual

[20] *Milindapñha*, 195, 1 y sig.
[21] *Angutt.*, VIII, 70.
[22] *Ibid.*
[23] *Mahâprinirv.*, V, 52-56.
[24] *Ibid.*; *Samyutt.*, VI, 5.

la liberación es obtenida en el momento de la muerte física, la cual, a diferencia del caso anterior, ofrece ella sola la ocasión para la plena actualización de una liberación y de una iluminación potencial. También esta posibilidad es considerada por el *buddhismo*: los sentidos espirituales -se dice- pueden liberarse completamente y el ojo del conocimiento supremo puede abrirse en el momento de la muerte. El fin de la vida física coincide entonces con el de la manía, con la definitiva destrucción de los *âsava*. Tal es el caso del denominado *samasisi* [25]. Una tal transformación suprema sería facilitada cuando esté presente o un Despertado, o un discípulo del Despertado que recuerde la doctrina del que va a morir, o cuando se tenga la fuerza de hacérsela presente a sí mismos en tal momento [26]. Ha sido ya mencionado que en la práctica constante y bien comprendida de una respiración conciente fue visto uno de los medios para poder conservar más plenamente una conciencia clara hasta en los últimos instantes de la existencia terrenal.

Pasemos ahora a tratar posibilidades consideradas por los textos *buddhistas* para aquellos que han atravesado la vía de los *ariya* sin haber alcanzado la liberación ni cuando estaban vivos, ni tampoco en el momento de morir.

El tipo general que aquí se trata es el denominado *sotâpanna*, es decir: "aquel que ha entrado en la corriente". Es el "noble hijo" qua ha hecho de modo tal que la fuerza fundamental de su vida esté invadida por lo que se encuentra más allá de la vida, por lo que para él es sin más eliminado el peligro de embocar una "vía descendente". De manera más exacta, "entra en la corriente" el que alimenta una inquebrantable confianza en la doctrina, el que tiene un ojo adiestrado para conocer cada fenómeno de acuerdo a su génesis condicionada y el que haya seguido cinco preceptos fundamentales de la "recta conducta": abstenerse de matar, de tomar lo que no le ha sido dado, de la lujuria, de la mentira, del uso de sustancias alucinógenas [27]. En otros textos la concepción es un poco diferente: entra en la corriente sobre todo el que ha ya superado tres de los cinco vínculos fundamentales, y propiamente la manía del Yo, la duda y la práctica obtusa de ritos y preceptos morales en vista de un más allá divino. Sin embargo los otros dos vínculos -deseo y aversión- si bien debilitados, subsisten, y es por esto que el tipo en cuestión no realiza la extinción ya durante la vida terrenal ni al final

[25] *Angutt.*, IV, 56.
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, X, 92.

de la misma. Sin embargo él puede reputar que su destino ya esté decidido. Las fuerzas adversas no prevalecerán. Él está ya consolidado en la recta ley, no está expuesto a verdadera recaída, tiene un conocimiento superior. Ha escapado de la perdición, posee una seguridad, puede estar seguro de poner fin al estado de *dukkha* y de obtener la iluminación, el perfecto despertar [28]. Se usa, es más, la semejanza del primogénito de un rey guerrero debidamente consagrado, que tiene la certeza de subir un día al trono: el mismo sentimiento tiene aquel asceta que es "un guerrero santo", que ha seguido el sendero de los *ariya*.

El destino de aquel que, en el núcleo más profundo del propio ser, no pertenece más al mundo del devenir, depende de la fuerza de los *sarkhâra*, que corresponden a los dos vínculos aun no resueltos. Algunos textos, en materia de solución, digamos así, peyorativa, consideran estos casos: el volver a pulular una sola vez (*ekabîin*); o bien el ir de generación en generación (*kolankola*) para volver a surgir, en momentos adecuados, en dos o tres nobles formas de manifestación: o, en fin, el volver a surgir como máximo siete veces, en estados no necesariamente todos humanos (*sattakkhattu-parama*). Luego de esto, la condición de *dukkha* sería definitivamente destruida. Estas referencias en los textos son muy esquemáticas, por lo cual no se puede estar totalmente seguros del sentido verdadero de la doctrina, puesto que tales posibilidades son diferentes de otras, sobre las cuales en breve hablaremos, referidas a la extinción en uno de los mundos de las "formas puras" o bien "libres de la forma"; parecería tratarse aquí de reapariciones en el *kâmaloka*, es decir en la esfera sub-celeste, a la cual pertenece esencialmente la condición humana. ¿Nos encontramos pues nuevamente ante una idea "reencarnacionista"? ¿Aquel que "ha entrado en la corriente" reaparecerá quizás de nuevo como hombre? Nosotros creemos que aquí sea el momento de referirse a una concepción especial, diferente de la simple idea de las múltiples vidas terrenales de un "Yo" que pasaría de la una a la otra de las mismas; a una concepción para la cual ya el término del texto "volver a pulular", "brotar", nos ofrece un punto de apoyo. Aquel que "ha entrado en la corriente" ha transformado el tronco del cual ha surgido a la vida; en la "corriente" que lo constituye se encuentra ya el elemento *bodhi*, una cosa *extrasamsârica*, que llega a determinar una nueva línea de herencia -si es que puede decirse así- y sobre todo un cierto principio de continuidad no admisible -de acuerdo a lo que ya se ha visto- en cualquiera

[28] Ver *Angutt.*, X, 92; *Majjh.*, LXVIII (II, 175).

que pertenezca al mundo del devenir y de la ignorancia. Así se puede pensar en una matriz y en un tronco supraindividual, no más sólo *samsârico*, de seres que tienden hacia la liberación, del mismo modo que en una serie de ataques (cada uno de ellos correspondiente a una determinada vida) destinados finalmente a lograrse en un determinado ser, en el último de la serie. Si uno pues falla, aparece el otro, retomando las posiciones del primero, para conducirlas más allá; ello acontece dentro de un espacio determinado por ciertas leyes cíclicas y vinculado al número siete, cuya importancia por todo lo que concierne a los desarrollos ha sido siempre reconocida. No se trata pues de la absurda idea de un "Yo" singular que vuelva o viaje de existencia en existencia, sino de diferentes manifestaciones de un mismo principio supraindividual pero aun no plenamente conciente: manifestaciones que se encuentran por debajo del signo de la fuerza *extrasamsârica* ya despertada y destinada, antes o después, a producir al ser perfectamente iluminado, con el cual ella "pasará más allá", disolviéndose plenamente. De dos libros de MEYRINK, que son más que simples novelas -*Der Engel vom westlichen Fenster* y *Der weisse Domenikaner*- el lector podrá quizás formarse una idea más intuitiva de casos de tal tipo.

En materia de sucesivas manifestaciones el *buddhismo* considera leyes análogas a las descubiertas por MENDEL para la herencia física. Se sabe que según las leyes mendelianas algunos elementos de una herencia pueden tener, a través de las generaciones, un carácter "recesivo" ante el carácter "dominante" de otros: parecen desaparecidas, mientras que están simplemente latentes y listas para volver a emerger y reafirmarse no apenas la potencia que antes había predominado se haya debilitado. En nuestro caso ello sucede no apenas la materia necesaria para arder nuevamente esté presente. Esto, según el *buddhismo*, vale por lo demás sea para los elementos positivos, sea para los negativos que al final de una vida vayan a corresponder a *inupadhi*, es decir, a un substrato de existencia. Por lo tanto son posibles formas ilusorias de liberación, ilusorias puesto que tienen un tiempo propio, luego del cual los residuos negativos, aparentemente desaparecidos, se reafirman reconduciendo a formas condicionadas de existencia: o bien, puede verificarse el caso opuesto, el de un principio de liberación y de iluminación ya firmemente establecido, que sin embargo podrá aflorar y actuar a pleno sólo al agotarse de la fuerza de elementos negativos, *samsâricos*, no resueltos, los cuales a veces pueden parecer predominantes, mientras que en sus raíces ya

están truncados [29]. Se puede pensar en esto en el caso de reapariciones discontinuas en las generaciones (emergencias despegadas de tipos superiores *extrasamsâricos*, con intervalos de acomodamientos) y también en el caso de todo lo que puede aparecer como "iniciación espontánea". Pero la misma idea se aplica también a los casos que nos quedan por considerar y que, como se decía, se refieren ya, sin duda de ningún tipo, a liberaciones a obtenerse en los estados "celestes" póstumos.

También para tales casos se reencuentra un equivalente en la tradición general hindú, la cual considera la denominada "liberación diferida" o "liberación por grados" (*krama-mukti*) [30]. El presupuesto para estas posibilidades de conseguir el estado de *nirvâna* en modos de ser que no se pueden decir más humanos, es el haber virtualmente rescindido también los dos vínculos constituidos por brama y aversión, es decir de las elementales diferenciaciones de la manía primordial. Y si esta superación, no debe tener

[29] Ver *Angutt.*, X, 206; III, 98. Con relación a los *sankhâra* y a los *upadhi*, vale a decir a las potencialidades de una nueva combustión, la conciencia común, psicológica, no debe valer como criterio. Puede darse que con la edad y con el desgaste de los órganos una tendencia o una brama ya alimentada y no domada no se hagan sentir más. Pero no es que la misma, con esto, haya desaparecido cual *sankhâra*. Sólo ha pasado al estado latente, a la espera de una nueva coyuntura. A ello se refiere la doctrina *buddhista* de las "posesiones" (*prâpti*). Cuando, al satisfacerse por ejemplo un deseo, el mismo parece agotado, no por esto resulta eliminado, por el contraro, el mismo queda como agregado al Yo y al tronco al cual éste pertenece. Inexistente en acto, subsite sin embargo en potencia. La "posesión" (*prâpti*) conducirá a la remanifestación (*sammukhîbhâva*) antes o después (ver La Vallée de Poussin, *Nirvāna*, pág. 164). Es necesario también tener en cuenta eventualmente las fuerzas que no se han manifestado plenamente y "descargado" y que, en determinados casos, es necesario llevar a la consumación, aun a costo de padecer como individuos, como hombres, efectos deletéreos. Algo similar fue intuído por los *gnósticos carpocracianos*. Véase también la imagen contenida en el *Golem* de G. Meyrink, c. XVIII: "El hombre es como un tubo de vidrio en el cual corren pelotas de varios colores. En la vida de casi todos la pelota es una sola. Si es roja, se dice que el hombre es malo. Si es amarilla, se dice que es bueno, si le siguen dos pelotas, una amarilla y una roja, tenemos un carácter inestable. Nosotros, mordidos por la serpiente, vivimos en nuestra vida lo que habitualmente acontece a toda la raza en una período completo: las pelotas variopintas atraviesan el tubo de vidrio en una carrera loca, la una detrás de la otra y, una vez que han cesado de correr, nosotros nos convertimos en profetas, en imágenes de la divinidad".

[30] Ver R. Guénon, *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, París, 1925, págs. 181 y sig.

un carácter puramente psicológico, por ende efímero, es necesario que el asceta en su existencia terrenal haya desarrollado en alto grado sea la contemplación dominadora de una calma superior -*samatha*- sea el "saber", estrechamente vinculado a la voluntad de lo incondicionado, que conduce a la revulsión y al desapego y hace realizar la no-sustancialidad de todo lo que es *samsârico* (*vipassanâ*) [31]. Cuando tales condiciones sean realizadas de modo tal de poseer el principio de una suprema "neutralidad" más allá de todo deseo y de toda aversión, puede ser superado el mismo mundo "divino"; el vínculo del Yo, que aquel que "entra en la corriente" ha ya rescindido en lo relativo al estado humano de existencia, es entonces rescindido también en lo relativo a una forma cualquiera individual y condicionada de existencia, sin excluir las más altas y resplandecientes. En la "corriente" actúa ahora una fuerza destinada a impedir que una etapa cualquiera de aquel "viaje celeste", del cual, con diferente simbolismo, hasta el dantesco, se habla en todas las tradiciones, valga como extrema instancia, destinada en vez a hacer de modo tal que en estados suprahumanos de existencia, al consumar definitivamente todo apego, se realice la posibilidad de aquella extinción que en la condición humana ni siquiera en el momento de la muerte, se ha podido conseguir. Aquí la ascesis ha efectivamente creado las condiciones para una real y absoluta supervivencia después de la muerte, para aquella supervivencia que diferentes religiones, la cristiana en primer término, suponen para cada ser, allí en donde ello es lógicamente pensable sólo para aquellos pocos que, ya como hombres, hayan sabido realizarse como algo más que hombres y hayan concientemente participado -aun por centelleos- en estados libres de la condición individual.

Puestas tales premisas, las posibilidades de liberación más allá de la muerte consideradas por al enseñanza *buddhista* son las siguientes:

1) aquel que se desvincula y "desaparece" a mitad del desarrollo (*antarâparinibbâyin*);

2) aquel que llega a ello luego de la mitad del desarrollo (*upahaccaparinibbâyin*);

3) aquel que consigue la liberación sin una acción (*asankhâraparinibbâyin*);

4) aquel que consigue la liberación con una acción (*sasankhâraparinibbâyin*;

[31] Ver *Angutt.*, IV, 124.

5) aquel que procede en contra de la corriente hacia los augustos dioses (*uddhamsota akanittha-gâma*).

Todas estas realizaciones acontecerían en una de las esferas de las "formas puras" *-rûpa-loka-* o de las esferas libres de forma *-arûpa-loka-* que constituyen en su conjunto, las denominadas "residencias de los puros" o "campos puros" (*suddhâvâsa*) equivalentes a aquellos que en las tradiciones antiguas de Occidente tuvieron el nombre de "Campos Elíseos" o de "sede de los héroes" [32]. El orden en el cual estos casos han sido dados, corresponde a una jerarquía descendente: desde formas más perfectas ella se dirige hacia formas menos perfectas. Para todos ellos vale el término *anâgâmin*, es decir: "aquel que no vuelve más", a ser comprendido como aquel que no pasa más a otra forma de existencia condicionada y manifestada puesto que ha vencido completamente la fuerza que, en contra de su voluntad, lo podría conducir a ello. El término es el mismo ya usado en las *Upanishad* para aquel que, luego de la muerte no transita la vía lunar y ancestral *-pitr-yâna-* sino la "vía divina" *-deva-yâna-*.

La comprensión del sentido de esas diferentes posibilidades es facilitada por las semejanzas de un texto, en el cual se habla de lo que puede acontecerles a astillas con fuego que saltan por el aire [33]. Una astilla de tal tipo puede enfriarse aun antes de tocar el piso, y éste sería el caso de aquel que se libera o "extingue" a mitad camino o luego de la mitad del camino (casos 1 y 2): o bien ella puede recaer y hallar apenas un poco de pasto seco, que entra en llamas, por lo cual ella misma puede enfriarse sólo después de que este fuego se haya agotado -es el caso de la liberación sin una acción-: o bien puede hallar un montón notable de leña o de alfalfa, darle fuego y enfriarse sólo al concluir este incendio -es el caso de la liberación por medio de una acción-; o bien la astilla puede caer incluso en un bosque, el incendio que se produce no se detiene hasta que el bosque concluya por hallarse allí un curso de agua o una pradera verde, o unas rocas. Es el caso de ir contra la corriente hacia los dioses augustos.

Acerca de esta fenomenología del eventual desarrollo póstumo de la conciencia ascética nos limitaremos a decir, como esclarecimiento, lo que sigue. El calor de la astilla en llamas, capaz de generar un nuevo incendio, en la semejanza corresponde en modo manifiesto a lo que en la nueva corriente aun subsiste como residuo de sed y de placer de la satisfacción. Apagada

[32] *Ibid.*, VII, 16-17.
[33] *Ibid.*, VII, 52.

por lo que se refiere a las formas de la existencia terrestre, esta potencialidad calórica residual puede ser eliminada definitivamente a lo largo de la vía, antes del final de un determinado desarrollo, "antes de recaer", es decir antes de la completa transformación de estado que sigue a la muerte y que se concluiría pues con la asunción de una nueva residencia. Ello correspondería pues a los casos 1 y 2. En el caso 3 aquella potencialidad toca de nuevo una materia combustible y determina una nueva llama: la conciencia resurge en un estado celeste de existencia, y al producir un estado de arrobamiento y beatitud puede propiciar formas nuevas de identificación de mayor o menor alcance. La fuerza *extrasamsârica* y sidérea ya despertada sin embargo antes o después conducirá más allá, en donde, para un ser común, para un "hijo del mundo" es contemplada la posibilidad de volver a descender, de pasar a un estado incluso inferior al de partida, luego de tales aconteceres suprasensibles [34]. En el caso 3 la brama se agota por un proceso natural; en el caso 4 se impone en vez una cierta intervención activa, dada, en los textos, ahora como un "esfuerzo", ahora como una "profundización del conocimiento". El caso más desfavorable es el quinto que, en la semejanza, corresponde a un incendio, el cual poco a poco se extiende a toda una selva y no cesa hasta que no se encuentre el límite natural de la selva misma. La potencialidad de fuego y de apego es aquí tal de retomar, la una después de la otra, en orden ascendente (contra corriente) las múltiples posibilidades de vida supra-humana. Un tal caso se lo podría poner en relación con la denominada "liberación diferida", cuya idea fundamental, tal como justamente lo ha resaltado Guénon [35], se vuelve a encontrar en el simbolismo hebraico-cristiano e islámico del "Juicio Universal". La prueba última se tiene en el momento en el cual a las mismas formas celestes de existencia, en conformidad con las leyes cíclicas, es puesto un término y se actualiza la disolución de toda forma manifestada en los respectivos principios no manifiestos, en orden jerárquico. Es en tal ocasión -casi en una reproducción, *mutatis mutandis*, de la posibilidad ofrecida por la muerte física del individuo- que la extinción definitiva puede ser realizada al agotarse un ciclo de la manifestación cósmica.

Sobre el plano de los símbolos, en la mayor o menor cantidad de fuego que vuelve a arder en los estados póstumos y que se debe dejar agotar antes de poder ir más allá, se podría ver el significado más profundo de lo que

[34] *Ibid.*, III, 114.
[35] *Op. cit.*, pág. 187.

en la mitología cristiana es el "purgatorio". Sólo que, a tal respecto, no se trataría de experiencias de cada alma, sino sólo de aquellas que, gracias a una virtual superación de la condición humana y de los vínculos *samsâricos*, hayan realizado en verdad la posibilidad de sobrevivir conscientemente a la muerte física y de conducirse más allá en estados supraterrenales de existencia.

En fin, el acento en la liberación con o sin acción nos da la ocasión para recordar que no sólo en el momento de la muerte, sino también en los sucesivos cambios de estado y en las diferentes fases del "viaje celeste", de acuerdo a la enseñanza tradicional mucho puede depender de una iniciativa espiritual, vinculada al *quantum* de "conocimiento" realizado en la tierra como hombre. De desarrollos póstumos casi mecánicos y fatales no se puede hablar sino sólo en el caso del hombre vulgar, en el cual, sin embargo, tal como se ha dicho, el "sobrevivir" es un mero eufemismo. Acerca de esta iniciativa trascendental remitimos al ya citado *Bardo Thödol*, al *Libro tibetano del muerto*, y a cuanto, sobre la base del mismo, hemos ya expuesto en nuestro libro *Lo Yoga della potenza* (apéndice I).

IX

TRAZOS DE LO SIN SEMEJANZA

El *buddhismo* originario tiene para el término último de la ascesis *ariya* una expresión negativa muy conocida: *nibbana* (del sánscrito *nirvâna*). Su etimología es más bien intrincada. El término *pâli* se refiere a la raíz *vân*, e incorpora la idea de un desaparecer. El término sánscrito parece tener una raíz diferente, *vâ*, espirar, con el prefijo negativo *nir*, por lo cual la mejor traducción sería justamente "extinción", con referencia también a un "desaparecer". Pero ¿Extinción de qué? Tal como ha sido justamente resaltado [1], la misma raíz *vâ* figura en los términos *vana*, *vani*, que significan querer, bramar, desear, agitarse, delirar. El *nirvâna* expresa la cesación del estado designado por tales términos, cosa que la entera ascesis *ariya*, en su significado de conjunto, confirma dado que el *nirvâna* aparece realizado justamente en el momento en el cual los *âsava* y *tanhâ*, es decir las manías intoxicadoras y la brama, son completamente neutralizadas. Por lo cual, no nos esperemos aquí una docta argumentación dirigida a refutar la idea de quien reputa que el *nirvâna* sea la "nada". Solamente a un intoxicado crónico puede venirle a la mente que el fin de la intoxicación sea también el fin de la existencia y sólo el que conoce únicamente el estado de sed y de manía puede pensar que la cesación de tal estado sea también el final de toda vida, la "nada". Por lo demás, si "ignorancia" y "manía" son una negación -ni tampoco se puede pensar de otra manera para seres normales- el *nirvâna* puede sólo ser concebido casi hegelianamente como una "negación de la negación", por ende como una reintegración, como algo que, no obstante la designación negativa, indica una realidad absolutamente positiva. La verdadera verdad es que el hombre de los tiempos últimos se ha alejado del mundo de la trascendencia y de la realidad metafísica y que él ante realizaciones de tal tipo se encuentra totalmente desprovisto de puntos de referencia y de órganos de comprensión. El "despertar" es el punto de apoyo y el símbolo de toda la ascesis *buddhista*: pensar que "despertar" y "nada" puedan equivaler, ya esto es una extravagancia que debería saltar a los ojos

[1] De Lorenzo, en la edición del *Majjh.*, vol. I, pág. 7.

de cada uno. También la noción del "desaparecer", referida, en una conocida imagen para el *nirvâna*, al fuego que desaparece cuando la llama se extingue, no debe llevar a equívoco. Tal como ha sido justamente resaltado [2] en una imagen de tal tipo es necesario tener presente la concepción general hindú, de acuerdo a la cual la extinción del fuego no es su aniquilación, sino su retorno al estado invisible, puro, suprasensible, en el cual se encontraba antes de manifestarse a través de un combustible en determinadas circunstancias y en un determinado lugar.

Sucede que el *buddhismo* ha hecho propio en grado eminente el método de la denominada "teología negativa", la cual ha buscado dar el sentido del absoluto por medio de la indicación no de lo que el mismo es -tarea juzgada absurda- sino de lo que el mismo no es. Se puede, es más, decir que el *buddhismo* ha ido todavía más allá: se ha negado a usar la misma categoría del no-ser, ha comprendido que incluso la determinación de lo incondicionado por medio de una negación sería en el fondo convertirlo en condicionado. Es lo que OLDENBERG ha justamente resaltado [3]: cuando la oposición entre el mundo contingente y el eterno es empujada hasta el grado extremo propio del *buddhismo*, no es más posible concebir una relación lógica cualquiera entre los dos términos. Hay que usar sólo una palabra como símbolo, como signo alusivo: *nirvâna*. El *Zen* dirá: la realidad se encuentra en relación con la palabra y la doctrina, así como la luna lo está respecto del dedo que la indica.

Un punto de cualquier modo permanece firme: la teoría, según la cual el que ha destruido las manías se habría también "partido a sí mismo y perecerá no sobreviviendo a la muerte del cuerpo", una tal teoría ha sido formalmente juzgada por el *buddhismo* como una mala herejía nacida de ignorancia [4]. Pero por tal camino es que debe reaparecer el demon de la dialéctica. Si se pregunta si el Despertado existe luego de la muerte, la respuesta es: no. ¿No existe entonces después de la muerte? Igual respuesta. ¿Existe y no existe después de la muerte? Una vez más: no. ¿Ni existe ni no existe después de la muerte? Otra vez la respuesta es: no. Y al que pregunte en suma qué es lo que esto signifique, la réplica es que semejantes

[2] A. B. KEITH, *Buddhist Philosophy*, London, 1923, págs. 65-66; LA VALLÉE-POUSSIN, *Nirvâna*, págs. 145-46.

[3] *Buddha*, cit. pág. 269.

[4] *Samyutt.*, XXII, 85.

cosas no han sido reveladas por el príncipe *Siddharta*, que no se debe hablar de tales cosas, puesto que son trascendentes *-abhik-kanta-*, puesto que nada se puede decir sensatamente respecto de un estado en el cual ha sido destruido todo lo que es susceptible de ser comprendido en cualquier concepto, en cualquier categoría [5]. El *nirvâna* en verdad no "tiene nada que le sea semejante"[6].

"Ello no ha sido revelado", "sobre ello no se debe hablar", "ello es sin semejanza". Pero allí donde el concepto y la palabra vienen a menos, puede suplir la potencia evocadora de la imagen. Y la imagen es la de la vastedad, de la profundidad, de la inconmensurabilidad, de la oceanicidad. Al rey que había hecho las preguntas que arriba se formulan: "¿Tienes un contador o calculador capaz de contar todos los granos de arena del *Ganges*?" La respuesta es naturalmente negativa. Entonces se replica: asunto análogo sería querer definir al Cumplido. "Él es profundo, ilimitado, inconmensurable, inescrutable, propiamente semejante a un poderoso océano. Así no conviene decir ni que existe, ni que no existe, ni que existe y no existe, ni que ni existe ni no existe luego de la muerte" [7]. Un Cumplido se ha desvinculado de cada uno de los cinco elementos que definen la personalidad común: de las formas corpóreas como de los sentimientos, de las representaciones, de las tendencias, de la conciencia finita; todo esto en él ha sido convertido en semejante a un "gajo de palmera, que no puede volver a pulular, que no puede más volver a desarrollarse". Aquel que, para comprender, tiene necesidad de referirse al uno o al otro de tales elementos, es pues inútil que se formule el problema acerca de lo que un Cumplido sea y hacia dónde él vaya [8]. No estando más presente aquello por lo cual se puede decir "es" o "no es", no hay una definición o argumentación que sea posible [9]. El punto fundamental se encuentra justamente aquí: que el Despertado ya de vivo no debe ser considerado ni como forma corpórea, sentimiento, representación, tendencia, conciencia, ni como viviente en estos troncos de la persona, ni como diferente de ellos, ni como uno que esté privado de ellos. Si, pues, ya en esta vida no se puede considerar al Cumplido como en verdad "existente", ninguna categoría lógica puede hacer comprender qué cosa sea el estado del puro nirvâna, de la absoluta extinción [10]. "Para el que ha desapa-

[5] *Ibid.*, XLIV, 1, 11.
[6] *Milindapañha*, 315 y sig.
[7] *Samyut.*, XLIV, 1.
[8] *Majjh.*, LXXII (II, 205-7).
[9] *Suttanipâta*, V, VII, 6-8.
[10] *Samyutt.*, XXII, 85; XLIV, 2.

recido de aquí no hay forma: aquello por lo cual se dice 'existe' no existe más para él; cuando todos los *dhamma* son rescindidos, también todos los elementos sobre los que se apoya el pensamiento discursivo vienen a menos"[11]. Se puede pues bien decir: "De aquellos cuya sede está vacía y cuya liberación no tiene señales, es difícil seguir su vía, que es como la de los pájaros en el aire" [12]. Los Cumplidos, los "entrados en la corriente", los *anâgâim* en general son también comparados a poderosos animales de las aguas oceánicas profundas [13]. "Profundo -se dice en un texto *mahâyânico*[14]- es la denominación del 'vacío'; de lo 'sin tendencia', de lo no venido, de lo no surgido, de lo no brotado, del no ser, de lo sin pasiones, de la destrucción, de la extinción, del salir; la denominación de todo ello es: profundidad".

Por otra parte en el *buddhismo* dos razones de orden también histórico han impuesto silencio acerca de todo lo que, como ápice supraontológico y suprateísta, se refiere al estado en donde no existe más la sed. Aquí es necesario remitirse a las consideraciones ya desarrolladas en la primera parte del presente ensayo. Se recuerde pues en primer lugar que la doctrina del príncipe *Siddharta* surgió, en contra de todo ritualismo y de toda forma de especulación abstracta, como una dirección esencialmente práctica y realizadora; en segundo lugar, que la misma tuvo en vista un tipo humano para el cual el *âtmâ*, lo incondicionado de la anterior metafísica hindú, no podía más corresponder a un contenido real de la experiencia. Aquel incondicionado al cual, en general, no se podía aplicar más el criterio decisivo de la percepción directa conforme a la realidad, *yathâ-bhûtham*, y que por ende el pensamiento escéptico y filosofante, del cual ya estaba invadida una múltiple variedad de sectas y de escuelas contrastantes, podía también negar o profanar; un tal incondicionado en el *buddhismo* es convertido en objeto de un único órgano demostrativo: el construido por la misma acción, por la ascesis, *sâdhana*, *bhâvanâ*. Por lo tanto el silencio en relación con la problemática relativa a la naturaleza del estado de *nirvâna* y al destino de un Despertado después de la muerte fue impuesto también por una razón

[11] *Pâryânavagga*, VII, 8.

[12] *Dhammapada*, 92.

[13] *Angutt.*, VIII, 19. En los *Milindapañha*, 320, se tiene esta semejanza: "Así como el mar es la sede de seres grandes y portentosos, del mismo modo el *nirvâna* es la sede de seres grandes y portentosos, cuales son los *arhant*, aquellos que han alcanzado la extinción".

[14] *Prajñâpâramittâ*, VIII, 106.

práctica. Cualquier idea al respecto no habría podido ser sino una "opinión" -δοξα- y, como tal, cosa inútil y vana, si no también dañina. De allí la ya conocida justificación de la faltante respuesta del *Buddha*: "Ello no ha sido declarado por el Sublime, puesto que no pertenece a los principios fundamentales de una vida divina, puesto que no conduce al rechazo, no al desapego, no a la cesación, no a la calma, no al conocimiento trascendente, no a la iluminación, no a la extinción" [15]. También a tal respecto son rescindidos la agitación, el desvarío y divagación de una mente inconsistente: 'Yo soy', 'Yo soy esto', 'Yo seré', 'No seré', 'Seré con cuerpo'. 'Seré incorporalmente', 'Seré provisto de conciencia', 'Seré no provisto de conciencia', y así sucesivamente; todo esto, se dice, es una vacilación, una supuración, un vano imaginar. Es efecto de brama, es una tumefacción, es una punta de flecha que hiere. "Por lo tanto -dice el *Buddha*- debéis alimentar este propósito: 'Quiero permanecer con un ánimo que no vacila, que no es poseído por estas vanas ideas, con un ánimo que ha destruido estas vanas imaginaciones'. Así, oh discípulos, debéis ejercitaros"[16].

Hay quien ha reputado que una razón para excluir que el estado de *nirvâna* corresponda al *âtmâ* incondicionado de la anterior tradición *upanishádica* consista en el hecho de que a esta última le era propia la idea de una inseparable conexión del mismo *âtmâ* con el *brahman*, sujeto universal, raíz de la vida cósmica [17]. Ahora bien, el *buddhismo*, en tanto doctrina restauradora de un espíritu principalmente ario, se caracteriza justamente por la superación de tal relación. Con respecto al término supremo de la ascesis, en los textos *buddhistas* se encuentran numerosos elementos aptos para volver a conducir hacia la doctrina del *âtmâ*, pero no hay ninguno que reconduzca a la teoría del *brahman*, justamente porque el *buddhismo* pretendió prevenir toda desviación panteísta y toda identificación "cósmica", poniendo como ideal un absoluto completamiento desapegado de toda forma de "naturaleza", sea ella material, sea ella divina, por lo que el mismo llevó el fuego purificador inexorable de una ascesis desidentificadora hasta ápices casi inconcebibles. Y es por tal vía que todo puente y toda palabra, todo concepto, aparece vano e impotente. Aun menos que en cualquier otra doctrina es posible establecer aquí una relación de cualquier tipo entre el *samsâra*, la existencia contingente

[15] *Samyutt.*, XVI, 12; *Majjh.*, LXXII (II, 205).
[16] *Ibid.*, XXXV, 207.
[17] M. WALLESER, *Prajñâpâramirâ*, cit., pág. 9.

que, para el *buddhismo*, abraza todo estado manifestado y condicionado del ser, y aquello de lo cual el *nirvâna* es sólo una designación negativa.

Fijado este punto, hay sólo que considerar algún dato de valor, por decirlo así, de carácter de indicio.

Sobre todo resulta claramente de los textos que la ascesis *buddhista* se pone como tarea precisa: superar y destruir la muerte, realizar la *amata* (sánscrito: *amrta*), es decir lo "sin muerte". Hemos ya dicho que *Mâra*, el eterno antagonista del asceta *ariya*, es una forma de aparecer del mismo demon de la muerte *Mrtyu* [18]. En el *Dhammapada* se habla por doquier de la lucha a combatir en contra del demon de la muerte, en contra del "consumador de la obra", *antaka*. "Que *Mâra* no parta más y más veces, del modo como el torrente parte la caña" [19]. Vencedor de la muerte, es denominado el Despertado [20], "dador de inmortalidad" [21]. Se habla de una batalla en contra de la gran armada de la muerte [22], de vencer o atravesar la crecida o el reino de la muerte, cosa que sólo lo logran algunos [23], de concentrar la mente sobre el elemento sin-muerte [24]. Hacia este elemento conduce el óctuple sendero *âriya*.[25] El que ha nacido sujeto a la muerte va a realizar "la sin-muerte, incomparable seguridad, la extinción" [26]. El *nirvâna* es denominado: "isla incomparable, en la cual cada cosa desaparece y cada apego cesa, destrucción de decadencia y de muerte", isla indicada a aquellos que "se encuentran en medio de las aguas, en el pavoroso torrente que se ha formado, por el cual ellos subyacen a decadencia y a muerte"[27]. "Así como la medicina combate a la muerte, del mismo modo el *nirvâna* combate a la muerte" [28]. El anuncio del *Buddha* es "Lo inmortal ha sido encontrado".

[18] Identificación explícita de *Mâra* con el demon de la muerte en *Mahâvagga*, I, I, II, 2.

[19] *Dhammapada*, 337; ver 37, 40 y 46.

[20] *Majjh.*, XCII (II, 443).

[21] *Ibid.*, XVIII (I, 170).

[22] *Majjh.*, CXXXI (III, 281-84).

[23] *Anguti.*, X, 117.

[24] *Majjh.*, LXIV (II, 135).

[25] *Ibid.*, LXXV, (II, 232).

[26] *Ibid.*, LXXVII (I, 244).

[27] *Suttanipâta*, V, 11, 1-4. Ver *Uttarajjhâvara-sutta*, XIII. 81: "Es una sede cercana, pero ardua a conseguir, en donde no existe decadencia, muerte y enfermedad".

[28] *Milindapañha*, 319.

"Se abran las puertas de lo sin-muerte: el que tenga orejas para escuchar, que venga y escuche" [29]. "Sí, yo he obtenido lo sin-muerte", declara *Sariputto* [30]. "Diana de inmortalidad, supremo triunfo de la batalla" es denominada la doctrina de los *ariya* [31]. Numerosísmas son las alusiones a contemplaciones o imágenes realizadoras y saludables, "que tienen por base y por fin lo sin muerte" [32].

No basta: se debe tener presente que el término *amata*, no-muerte, sin muerte, etimológicamente idéntico a la palabra griega ἀμβροσία, en la tradición hindú tiene un sentido diferente del desvalorizado y convertido en corriente en Occidente. En Occidente se confunde habitualmente la inmortalidad con aquella condición sumamente diferente que es la supervivencia; al máximo se hace referencia a la continuidad de una existencia individual, de todos modos siempre condicionada, en estados "celestiales" o "angelicales", estados que sin embargo, como se sabe, de acuerdo a la metafísica oriental, si pueden tener también una duración indefinida, la que se retoma en diferentes eones, sin embargo no tienen nada de verdaderamente eterno, de "sin-muerte" en el sentido absoluto. He aquí por qué en el *buddhismo* se habla de una rescisión de las raíces no sólo de la muerte, sino de la misma vida, de una vía de salud que conduce más allá del dominio sea de la muerte, sea de la vida [33], comprendiéndose por "vida" aquí cualquier posibilidad de volver a surgir en una forma condicionada, aun en las juzgadas, de acuerdo a las concepciones religiosas, como "inmortales" o "paradisíacas". Ello si es que irá quizás a confundir las ideas de quien no tiene el sentido de la limitación propia de las concepciones occidentales más difusas y recientes, en cada caso debería alejar la suposición de que una ascesis así orientada hacia lo "sin-muerte" pueda tener por conclusión la "nada".

Al estado de *nirvâna* le es propia la estabilidad. Así como un gran río tiende hacia el mar, desciende hacia el mar, desemboca en el mar y, arribado al mar, está, en forma análoga se desarrolla la vía de los que proceden hacia la extinción [34]. Así como un alto monte sobre el cual no crecen hierbas está inmóvil e inquebrantable, de la misma manera el *nirvâna*, en el cual la pasión y la manía no crecen, es inmóvil e

[29] *Majjh.*, XXVI (I, 251-4).
[30] *Mahâvagga*, I, I, 23, 6.
[31] *Majjh.*, CXV (III, 133).
[32] Ver por ejemplo *Angutt.* V, 61.
[33] *Mahâparinirv.*, II, 1; II, 64.
[34] *Atthakavagga*, XV, 12.
[35] *Milindapañha*, 323.

inquebrantable [35]. Así como las casas de los hombres con el transcurrir del tiempo se arruinan, pero el suelo en donde estaban permanece, de la misma manera permanece y no conoce alteración la mente de un Despertado [36]. Se recordará el tema recurrente que empuja al asceta a conducirse siempre hacia más adelante, también más allá de las formas más abstractas de contemplación: "ello es compuesto, es generado, es condicionado" [37]. Sobre tal base resulta, para el *nirvâna* -estado más allá del cual no se puede ir- el carácter de una simpleza incon-dicionada y no generada [38]. El término *asamkata*, "no hecho, no actuado, no producido" es recurrentemente aplicado al *nirvâna*, como también *svayambhu*, que indica la cualidad de lo que se apoya sobre sí mismo o -como se diría en términos *mahâyânicos*- que se apoya sobre lo que no tiene apoyo. A los tres *âsava* se le adscribe la función limitadora, ellos convierten en "finitos" a los seres, se dice [39]. Por ello mismo, el estado, que no conoce más a los *âsava*, debe valernos como el estado incondicionado, infinito: como superación de *dukkha*, el mismo puede sólo ser el estado de una suprema, sobrenatural calma y de la así muchas veces recordada "incomparable seguridad", *anuttaram yoga-kheman*. Es finito el "temblar", es finito el irracional "girar". Y el término "enfriado" [40] debe así llevar poco al error, como en cambio el otro, "extinguido": el ardor, que no existe más, va comprendido como el de quien está afiebrado, de quien es consumido por la sed, de quien es agotado por el fuego *samsârico*. Es la falta de calor propia de la pura llama uránica -*flamma non urens*-, de las naturalezas sidéreas: del principio olímpico de la pura luz.

"Sólo lo que no tiene nacimiento no perece -se dice en un texto[41]-. El monte *Meru* se derrumbará, declinarán en el cielo los dioses. ¡Cuán grande, cuán maravillosa es pues la esencia eterna no sujeta al nacimiento ni a la muerte!". siempre con referencia al *nirvâna* también se dice: "Salir de este estado significa hallar otro estado calmo, más allá del pensamiento, estable, no nacido, no formado, desapegado de dolor, desapegado de la pasión, alegría que pone fin a toda contingencia y destruye para siempre toda manía" [42]. Y también: "Hay, oh discípulos, una sede, en donde no existe ni tierra, ni

[36] *Mahâparinirv.*, IV, 6.
[37] Ver *Majjh.*, LII (II, 18).
[38] Ver *Dhammapada*, 383.
[39] *Samyutt.*, XLI, 7.
[40] Ver *Angutt.*, III, 34.
[41] *Mahâparinirv.*, III, 64.
[42] *Itivuttaka*, 43.

agua, ni luz, ni aire, ni infinitud de éter, ni infinitud de conciencia, ni una esencia cualquiera, ni lo que se encuentra más allá del representar y del no representar, ni este mundo, ni el otro, ni sol, ni luna. Esto no lo llamo, oh discípulos, ni venir, ni ir, ni estar, ni nacimiento, ni muerte: sin base, sin desarrollo, sin descanso es el mismo: es el final de la agitación"[43].

Hemos ya tenido ocasión de hacer referencia a algunos rasgos atribuidos por los textos a quienes, ya en vida, han obtenido con el perfecto despertar, la gran liberación, a partir del hijo de los *Çâkya*. Cesada la identificación, ellos son libres. Han destruido en sus raíces la manía del yo, a causa de ellos la red de la ilusión es eliminada, su corazón es transparente en luz, son seres divinos, inmunes a la ebriedad, no tocados por el mundo. Como un "rugido de león" suena su palabra: "¡Supremos son aquellos que están despiertos!" [44]. Seres "invictos e intactos", ellos aparecen como "superhombres excelsos" [45]; leones, en los cuales miedo y terror han desaparecido [46], ellos ven el pasado, ven cielos e infiernos [47], conocen el mundo de aquí, el mundo de allá, el reino de la muerte y el reino libre de muerte, la temporalidad y la eternidad [48]. Son "semejantes a tigres, semejantes a toros, semejantes a leones en una cueva de montaña", aun presentándose como "seres sin vanidad aparecidos en el mundo para el bien de muchos, para la salud de muchos, por compasión por el mundo, por lo útil, para el bien y la salud de los dioses y de los hombres" [49]. "He superado la zarza de las opiniones, he obtenido el poder sobre mí, he alcanzado la vía, poseo el conocimiento y no tengo a otro que me guíe", dice respecto de sí el Despertado [50]. El Despertado es pues aquel que está desapegado de la vida y de la muerte y no conoce el ascenso y el descenso [51], es el "audaz que ignora la hesitación, conductor seguro, puro de pasión, resplandeciente como luz de sol, resplandeciente sin altanería, heroico"; es el Conocedor "que no queda atrapado por ninguna manía, que no vence ningún fastidio, que no intenta ninguna victoria, a

[43] *Udâna*, VIII, 3.
[44] *Samyutt.*, XXII, 76.
[45] *Majjh.*, CXVI (III, 137).
[46] *Suttanipâta*, III, VI, 37.
[47] *Samyutt.*, III, 58-59.
[48] *Majjh.*, XXXIV, (I, 337-38).
[49] *Ibid.*, IV (I, 34).
[50] *Uragavagga*, III, 21.
[51] *Majjh.*, XCI (II, 433).

quien ninguna mancha afecta"; es aquel "que nunca más pide y que como hombre ha dominado el arte ascético"; es el "ser grande, que vive ajeno a todo, desvinculado de todo lazo, no más esclavo de servidumbre alguna"; es "el valeroso que se guía a sí mismo, constante en el paso, pronto ante el anuncio, que en sí se mira y alrededor de sí mira, no inclinado hacia nada, ni ante nadie, no desinclinado por nadie, sublime en su ánimo valeroso, impasible"; es "el Despertado al que ninguna sed consume, al que ningún humo le hace sombra, ni la niebla lo moja; espíritu que honra el sacrificio y como ningún otro majestuosamente se eleva" [52]. Indómito, sumo, él ha depuesto el peso, no tiene "casa" y no tiene deseos. Pasión, orgullo y falsedad han caído ya en él, como un grano de mostaza desde la punta de una aguja. Más allá del bien, más allá del mal, él se ha disuelto de los dos vínculos; en tanto desapegado del placer él es purificado. Puesto que sabe, no pregunta más "¿cómo?". Ha tocado el fondo del elemento libre de muerte. Ha dejado el vínculo humano, ha sobrepasado el vínculo divino, se ha liberado de todo vínculo: de él, al que nadie en el mundo puede vencer y que tiene por dominio el infinito, la vía no conocen ni los dioses, ni los ángeles, ni los hombres [53].

En estos términos, en una grandeza que supera los tiempos, vuelve a afirmarse el supremo ideal del más puro espíritu ario. Los contactos son restablecidos, se tiene en un cierto modo el retorno al estado primordial, al mismo del cual la cosmicidad de los himnos *védicos* y las coyunturas sobrenaturalmente potenciadas de las primeras epopeyas nos han conservado el recuerdo. El *nirvâna* es justamente anunciado como un estado del cual no se supo más nada por largo tiempo [54]. Más allá sea de los laberintos especulativos, que de la miseria de un sentimiento humano cualquiera, más allá del mundo *samsârico* que "arde" como también de toda fantasmagoría de existencias demónicas, titánicas o celestiales, se afirma el sentido de una naturaleza que, en su pureza y potencia, podría denominarse olímpica o regia, si ella al mismo tiempo no perfilase la absoluta trascendencia, si no estuviese bajo el signo de la inaprehensibilidad de aquello, por lo cual no hay ni un "esto", ni un "aquí", ni un "allá".

[52] *Majjh.*, LVI (II, 61-62).

[53] *Dhammapada*, 402-20.

[54] *Mahâvagga*, I, I, 35, 5: De acuerdo al frecuente estilo de una exageración fabuladora se dice aquí "por miríadas de *kalpa*".

Tal es el límite de la "noble vía" o "vía de los *ariya*" -*ariyamagga*- de aquella vía en la cual hay quien ha querido ver un "quietismo" propiciado por el "enervante clima tropical" y que lleva, casi como en un extremo colapso de la fuerza vital, hacia la "nada" y, antes de ello, hacia un decadente humanitarismo.

X

"EL VACÍO"
"SI LA MENTE NO SE QUIEBRA"

Se ha ya citado un texto que indica en el "vacío", en lo "sin signos" y en lo "sin intenciones" las características de los "contactos" propios de quien vuelve a emerger de las contemplaciones libres de forma. Y se ha también visto que, con referencia a aquellos "cuya vía es difícil de seguir como la de los pájaros en el aire", en el *Dhammapada* "vacío" y "sin signos" han sido asociados a *viveka*, liberación o desapego. No son éstos los únicos lugares en donde el tema del vacío -*suññâ* o *suññatâ*- hace aparición ya en los textos del *buddhismo* de los orígenes. El que se ha desapegado del placer y del deseo, de los afectos y de la sed, de la fiebre y de la brama es denominado "vacío" [1]. En otra parte se habla de un permanecer prevalecientemente en el estado de "real, inviolable y pura vacancia", propio del "hombre superior" [2]; en tal estado el príncipe *Siddharta* habla y acoge a reyes [3]. Él anuncia: al conocedor, que por nada del mundo se turba, que no formula más pregunta alguna, que ha extirpado de sí todo disgusto y no brama ni por la existencia ni por la no existencia, al que las percepciones no se le adhieren [4]. Del mismo modo que a un desapegado es probada por él toda especie de percepción o sensación o sentimiento [5]. Con particular referencia a la tríada "vacío", "sin signo", sin "intención", todo ello va asociado a la especial forma de la experiencia -experiencia sea interna, como del mundo externo- de quien continúa a vivir teniendo el centro del propio ser en el estado de *nirvâna* o en otro de la alta contemplación, tal como dijo el *Buddha* de sí mismo: él permanecía sin trabajo ni dificultad en uno de los cuatro *jhâna* o en una de las contemplaciones que irradian yendo o estando sentado, o yaciendo [6]. Es pues reputado posible que las realizaciones *ariya*, además de valer como formas supramundanas de

[1] *Samyutt.*, XXII, 3.
[2] *Majjh.*, CLI (III, 413).
[3] *Ibid.*, CXXII (III, 187).
[4] *Ibid.*, XVIII (I, 168).
[5] *Ibid.*, CXL (III, 348).
[6] *Angutt.*, III, 63.

conciencia, correspondan también a profundidad, es por lo que permaneciéndose en ellas pueda ser asumida la múltiple variedad de los *dhammu*, es decir de los múltiples contenidos de la experiencia interna y externa.

Una tal experiencia resulta entonces ella misma liberada y la triple categoría, marcada por las expresiones "vacío" *-suññatâ-* "sin sentido" *-animitta-*, "sin inclinación o tendencia" *-appanihita-*, alude a la esencia misma de esta liberación suya o transfiguración. Ella señala la "perfección del conocimiento" o de la iluminación, el conocimiento "que ha ido más allá" o "de la otra orilla", la *prajñâpâramitâ*, término que designa por lo demás una serie de textos *buddhistas* más tardíos de orientación ya *mahâyânica*. Aquellas tres expresiones deben pues ser comprendidas *sub specie interioritatis*, afuera de cualquier construcción especulativa.

El "vacío" marca el modo de una experiencia libre del Yo, por ende desindividualizada, cuyo substrato puede ser analógicamente referido al espacio infinito, al éter, *âkâsa*. El cumplimiento es por lo demás dado justamente con fórmulas como ésta: la liberación respecto del Yo *-ajjhattan vimokka-* y la destrucción de todo apego producen una claridad espiritual que paraliza los *âsava* y no hace creer más en un alma [7]. Y también: "Puesto que el mundo está privado de Yo y de toda cosa que posea un semblante de Yo, por tal causa el mundo ha sido denominado vacío."[8] "Ésta es la calma, éste es el punto supremo, el fin de todas las formaciones, la desvinculación de todos los substratos de existencia, la superación de la sed, la revulsión, la resolución, la extinción. A tal respecto el asceta puede realizar un recogimiento tal que ante la tierra él está sin percepción de la tierra, ante el agua, fuego, viento, infinitud de espacio, infinitud de conciencia ante la no existencia, ante el reino más allá de la conciencia y de la no conciencia, que ante este mundo él se encuentra sin percepción del mundo; ante el otro mundo, por lo que ha visto oído, sentido, reconocido, alcanzado y buscado en el espíritu, también frente a ello él se encuentra sin percepción, aun poseyendo la percepción" [9]. Así pues un ciclo se cierra. El inicio corresponde al final. El vacío, lo sin-Yo, que había sido encontrado como la verdad última de la existencia *samsârica*, en la cual cada individualidad o sustancialidad es efímera y el puro fluir, la sed que se regenera eternamente es la última instancia, este "vacío" llega también a representar el límite supremo de la

[7] *Samyutt.*, XII, 32.
[8] *Ibid.*, XXXV, 85.
[9] *Angutt.*, XI, 8.

experiencia ascética, en donde el mismo se invierte sin embargo en su significado: aquí en efecto llega a expresar lo absoluto, la superesencialidad, la supercosmicidad, la conciencia liberada, sin residuo y convertida en iluminación, en la cual, ni las formas, ni las percepciones, ni los sentimientos, ni cualquier otro *dhamma* se adhieren más, ni hacen más presa. Lo idéntico es pues y en forma simultánea lo absolutamente opuesto. Al sin-Yo de la conciencia *samsârica* se contrapone el sin-Yo del estado de *nirvâna* y de perfecta iluminación: *suññatâ*.

En cuanto a la segunda categoría, a lo "sin signo" *-animitta-* ella en el fondo expresa lo que en la especulación *vedântina* tendrá el nombre de "identidad suprema". Es la indiscernibilidad de las características *-nimitta-* en función de las cuales la conciencia común no puede hacer a menos de destruir los seres, los fenómenos o las cosas. No es que las cosas pierdan toda característica; es, por decirlo así, su variado peso, su variada distancia respecto de la conciencia liberada lo que viene a menos. Ellas se convierten a sí mismas en la extrema instancia. Así justamente, en su diversidad, ellas aparecen idénticas, como idénticos pueden valer lugares diferentes del espacio si no son referidos a un determinado punto de referencia sino considerados desde el punto de vista del espacio mismo como algo simple, ilimitado y homogéneo. Como "sin signo", seres, fenómenos o cosas son pues los vividos en función del "vacío", y ello introduce ya al significado más profundo de la tercera categoría, *appanihita*. Hemos traducido un tal término con "sin intenciones" o "sin tendencia". Hasta que existía el vínculo de un Yo, cada cosa "hablaba" a este Yo: cada cosa participaba de una subjetividad, daba la ilusión de una "tendencia", de una "intención". El hombre proyecta la propia alma sobre el mundo, lo "intimiza", le presta sentimientos, intenciones y finalidades; le proyecta un *pathos*, le proyecta valores y distinciones que en un modo o en otro siempre remiten a la fuerza misma que transporta su vida, al apetito, a la aversión, a la ignorancia. El hombre no conoce el mundo desnudo, la naturaleza desnuda, justamente porque su mismo percibir es un "arder", es un identificarse, es un continuo vincularse, en un consumar simultáneo con el ser consumidos. Pero ya se está más allá de un tal estado. Apagada la sed, la niebla impura ha sido disuelta. Toda la naturaleza, cada percepción, cada fenómeno y el conjunto mismo de los *dhamma* que constituye la denominada "experiencia interna", el "contenido de la psique", son liberados de la subjetividad, son disueltos de lo humano, se manifiestan puros, privados de palabra, privados de afectos, privados de intenciones, en una frescura, en una originariedad y en una inocencia que un Occidental quizás denominaría: la inocencia "sin tendencia", como

forma de la experiencia de los liberados, como tercer elemento alusivo más allá del "vacío" y de lo "sin signo".

Pero con ello se realiza ya el pasaje desde la tradición del *buddhismo* originario a las concepciones fundamentales de los ya mencionados textos de la *Prajñâpâramitâ* y de la misma escuela del "Gran Vehículo", el Mahâyâna: Pasaje que a tal respecto debe considerarse como natural, por lo que direremos brevemente acerca de la doctrina en cuestión.

El tema de una doble verdad *-saya-dvaya-* ya mencionado por el *Buddha* es puesto aquí particularmente en relieve: en especial en la escuela *Mâdhyamika* a la verdad correspondiente a la conciencia común (*vya-vahâru-satya*) se contrapone una verdad superior, metafísica (*para-mârtha-satya*), acerca de la cual, sin embargo, no dejaron de surgir algunos equívocos. A ella en efecto muchas veces se hizo corresponder un sistema especulativo en donde el punto de referencia verdadero es en cambio una experiencia, un estado. Luego del peligro originario del *buddhismo*, en sus dos principales escuelas a las que el mismo dio lugar -la *Hînayâna* y la *Mahâyâna*- se verificó efectivamente un doble principio de involución y de degeneración, precisable como sigue: mientras el núcleo de la originaria doctrina ariya estaba constituido por la ascesis y por la experiencia, no tenía pues que ver ni con la moral, ni con la especulación, justamente estos dos elementos fueron a tomar respectivamente la primacía en las dos escuelas aquí mencionadas. En el *Hinayâna* la ascesis se desvalorizó muchas veces en razón de la prevalencia del elemento ético-monástico en un sentido que presenta ya analogías con el ascetismo occidental; esto en el contexto de la prevalencia de una interpretación pesimista del mundo, siendo comprendido *dukkha* en gran medida justamente como "dolor universal" y valiendo el *nirvâna* como un más allá rígidamente contrapuesto al samsâra. En vez en el *Mahâyâna* llegó a prevalecer el elemento filosófico, en el sentido de que -aparte de los decaimientos de carácter religioso, sobre los que hablaremos- se buscó hacer paradojalmente de la concepción del mundo propia de una conciencia liberada y convertida en iluminación la base para un sistema filosófico que algunos han podido reacercar a la filosofía occidental del denominado idealismo absoluto. Este reacercamiento es sin embargo en buena medida ilegítimo. Hay una diferencia fundamental, constituida por el hecho de que las filosofías idealistas occidentales son simples producciones mentales, siendo y permaneciendo sus autores y secuaces hombres tan *samsâricos* y tan privados de cualquier iluminación supraracional y supraindividual, como cualquier otro de sus contemporáneos ayunos en filosofía universitaria.

mismo punto también como absolutamente inmanente. Para resolver todo residuo de dualidad, para hacer del estado de *nirvâna* algo que devora todo, sin residuo, para hacer de ello el "fin del mundo", aquello que en verdad "no deja nada atrás" *-anupâdhi-esha-* es necesario que el mismo *nirvâna* y, con él, el Despertado, el *tathâgata*, sea liberado de su individualidad, es decir, de los caracteres en función de los cuales podría tener frente a sí a "otro". Aquello que el *buddhismo* más antiguo, envolviendo de silencio el *nirvâna*, rechazando hablar sobre el mismo, quiso proteger, aquí en cambio busca realizarlo una especulación que alcanza ápices paradojales. He aquí pues que se lee: "El 'esto' (*tathâta*) del *tathâgata* (del Despertado) es el 'esto' de cada cosa, fenómeno o estado (*dharma*), y el 'esto' de cada cosa, fenómeno o estado es el 'esto' del *tathâgata*, y el 'esto' de cada cosa, fenómeno o estado y el 'esto' del *tathâgata*, ello justamente es (a su vez) el 'esto' del *tathâgata*... El 'esto' del *tathâgata* y el 'esto' de cada cosa, fenómeno o estado, justamente ello es un único 'esto', sin dualidad, sin duplicidad, un 'esto' libre de díada"[15]. Y también: "Lo que es anunciado por el *tathâgata* como iluminación perfecta, esto es anunciado por el *tathâgata* como no iluminación perfecta y justamente por esto ello es denominado iluminación perfecta" [16], fórmula que es repetida por toda una serie de otros elementos y por los atributos mismos de un Despertado, de un *buddha*: aquello que es anunciado por el *tathâgata* como cualidad de un *buddha*, es por él anunciado como no cualidad de *buddha* y justamente por ello es dicho (que vale como) cualidad de *buddha* [17]. Permanecer en el "vacío" es permanecer en la iluminación perfecta, en el saber trascendente. En éste mora el *bodhisattva*: no en el mundo de los sentidos, no en un especial estado de la realización ascética o en los frutos de la misma, ni siquiera en la misma *"buddhidad"* [18]. Se va todavía más adelante: "No hay conocimiento, no hay ignorancia, no hay destrucción (de la ignorancia); no hay logro del *nirvâna*. Un hombre que

[15] *Ibid.*, XVI, 98.

[16] *Vairacchedikâ*, XIII.

[17] *Ibid.*, VIII; ver XIII y XXVI. En este último capítulo la fórmula es extendida a los treintaidos atributos del hombre superior que son denominados tales cuando en verdad dejan de serlo, como contrapuestos a otros. Véase *ibid.*, XXVI: "El que me quiere ver viendo mi forma u oír oyendo mi voz, se esforzaría en vano y no me vería. A un *buddha* se lo debe ver viendo la ley, puesto que los Señores (*buddha*) tienen un cuerpo que tiene como sustancia el *dharma* (*dharmakâya*, sobre tal "cuerpo" el *Mahâyâna* tiene una amplia doctrina) y la naturaleza del *dharma* no puede ser comprendida, ni está hecha para ser comprendida".

[18] *Prajñâpâr.*, I, 56.

se ha sólo acercado al saber trascendente está (todavía) encerrado en su mente (*citta*). Pero cuando la envoltura constituida por su mente es destruida, él se libera de todo miedo, se conduce más allá del mundo del cambio y capta el supremo *nirvâna*" [19]. Y se pregunta: "¿Hay algo que ha sido anunciado por el *tathâgata*?" [20], la respuesta corriente, por demás desconcertante es: "No: nada ha sido anunciado por el *tathâgata*". Aun más: "Si alguien dijera que el *tathâgata* va o viene, se encuentra o reposa, o yace, él no habría comprendido el significado de mi enseñanza. ¿Por qué? Porque la palabra *tathâgata* dice que él no va a ningún lugar, no viene de ningún lugar, y por esto el *tathâgata* es denominado como el santo y perfecto iluminado" [21]. Así pues esta visión de la unidad absoluta, en tanto libera las cosas, libera también al hombre porque, cual verdad esotérica, se arriba a esta riesgosa afirmación: No debes buscar la liberación porque no ha habido tiempo en el cual tú hayas estado nunca vinculado.

Es por tal vía que se arriba también a la ecuación paradojal de las escuelas *mahâyânicas* más avanzadas: *nirvâna* y *samsâra*, lo incondicionado y lo condicionado, el "mundo" y el final del "mundo" no son opuestos, no constituyen una dualidad: son una sola y misma cosa. "La forma es el vacío y el vacío es la forma. El vacío no es diferente de la forma. La forma no es diferente del vacío... Así todos los seres tienen los caracteres del vacío, no tienen un principio, no tienen un final, son perfectos y son no perfectos" [22]. El tema central del *Lankâvatâra-sutra* está justamente constituido por la exigencia de conducirse más allá de las nociones de ser y de no ser, de disolverse de todo residuo de pensamiento dualizador -*vikalpa*-, de superar el punto de vista que hace buscar el *nirvâna* afuera del *nirvâna*. Se rechaza así el mismo punto de vista de las escuelas "negativistas". "Todos los textos que afirman la irrealidad de las cosas pertenecen a la doctrina imperfecta", se dice en el *Mahâbheri-hârakaparivarta-sûtra*. Otro agrega: la misma doctrina de la irrealidad es en el *Mahâyâna* algo que impide el paso, es como una verja [23].

[19] *Prajñâpâramitâ-hrdaya-sûtra*, en *Sacred Books of the East*, parte II, págs. 147-8.
[20] *Vajracchedikâ*, XIII.
[21] *Ibid.*, XXIX.
[22] *Prajñâpâramitâ-hrdaya*, *ibid.*
[23] Citado en K. KURARIYA, *The religion of the Samurai*, London, 1913, pág. 137.

Nirvâna = samsâra. Ello significa: el *nirvâna* no es una realidad desapegada: es la dimensión absoluta (superior sea al *samsâra*, sea a sí mismo, si es comprendido como lo opuesto al *samsâra*), según la cual puede ser vivido y experimentado el "esto", el mundo. Y es sólo así, en función de lo que, del mismo modo que el éter, es infinito, inaprehensible, semejante a lo sin semejanza, es imponderable, es insusceptible de ser contaminado en cualquier contaminación, es, en cualquier movimiento, inmóvil. Es sólo así que el "mundo" no existe verdaderamente más, sino en las formas, por las cuales es atrapado quien subyace a la "ignorancia", el mismo no tiene otra cosa que la consistencia de una aparición, de un eco, de un espejismo que se dibuja en la limpidez del cielo libre [24]. En su existir ello no existe, en su no existir existe: ello vale tanto para el mundo cuanto para quien es liberación, para el *tathâgata*. Tal es el sentido de la fórmula recurrente de la *Vajaradcchedikâ*: "Lo que ha sido declarado como existente, justamente esto ha sido declarado no existente y es así que ello es declarado como existente". Aquí es dicho: "Si en verdad ante tal doctrina, ante tal exposición, la mente de quien aspira a la iluminación no se abate, no siente el abismo (no se hunde), no prueba angustia, si justamente su espíritu no es atrapado, no es como partido en la espina dorsal, no siente terror, no prueba miedo, entonces éste debe ser instruido en el perfecto conocimiento trascendente"[25]. Él se convertirá en uno de aquellos que son juzgados "no comparables a los hombres, no similares a ellos", "porque dotados de cualidades impensables son los *tathâgata*, los venerables (*arhant*), los perfectamente iluminados" [26].

En la enseñanza tal es el punto de vista de la "verdad suprema", esotérica, *paramârtha*. Para poder resistir, "es necesaria una triple coraza". El profano ante ella tiembla y grita: "¡Mejor el *samsâra*! (*varam samsâra evâvasthanam*)" [27].

[24] Véase J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Turín, 1930, pág. 30.
[25] *Prajñâpâram.*, I, 35.
[26] *Ibid.*, XXII, 127.
[27] *Bodhicaryâvatâratikâ*, IX, 53.

XI

HASTA EL *ZEN*

Al haber sido nuestro propósito el de exponer la doctrina originaria del despertar, en tanto resulta de una profundización de los textos *pâli*, no hemos de tratar pormenorizadamente respecto de las circunstancias y transformaciones del *buddhismo* en las épocas sucesivas: esto también porque tal tema más que pertenecer a la doctrina, pertenece a la historia. Nos limitaremos pues a algunas breves menciones.

Dijimos ya que en su verdadera esencia el *buddhismo* tuvo un carácter eminentemente aristocrático. En sus comienzos el *buddhismo* fue la verdad de unos pocos que se presentaban bajo la forma de *bhikku*, de ascetas errantes. Alrededor de ellos se juntaron y multiplicaron sucesivamente los *upâsaka*, los secuaces, aquellos que, de acuerdo a la fórmula canónica, habían tomado triple refugio en el *Buddha*, en la Doctrina y en la Orden. La Orden no tenía por lo tanto los rasgos de una Iglesia y la doctrina mucho menos los de una religión. Las mujeres en su origen eran excluidas. La Unidad de la Orden se apoyaba esencialmente sobre un común y severo estilo de vida; tan sólo en forma sucesiva, en el contexto de una decadencia, declaradamente reconocida como tal por los antiguos textos, se tenían que multiplicar preceptos y reglas.

La decadencia del *buddhismo* tenía que ser fatal en el momento de su difusión: ello por el hecho de que la doctrna *ariya* del despertar, más que cualquier otra, es cercana a una vía iniciática apta para ser comprendida y seguida sólo por pocos en los cuales, junto a una excepcional fuerza, esté viva la aspiración hacia lo incondicionado. Y también el momento racial y castal tenía su papel: no por nada nosotros hemos insistido sobre la cualidad "aria" de la doctrina aludida. Existen a nivel natural fronteras para la comprensión, determinadas por la raza del espíritu y, en parte, por la misma del cuerpo condicionado. En el momento en el cual el *buddhismo* fue asumido por las masas y no sólo pasó a estratos en los cuales sobrevivían o se había vuelto a despertar influencias exógenas, sino que se extendió a pueblos de origen notablemente diferente, fueron inevitables mutaciones y alteraciones.

Luego del período de los orígenes, las dos principales corrientes fueron, tal como se dijo, el *Hînayâna* y el *Mahâyâna*. En materia de pureza formal, la primera nos presenta quizás más que la segunda. El *Hînayâna* permaneció como un custodio de los textos canónicos *pâli*, que todo *buddhista* reconoce como "escrituras", y los constituyó como base de su ortodoxia. Tan sólo que, tal como se ha mencionado recién, una tal corriente debía hacer suya una interpretación prevalecientemente ético-ascética, sobre una base pesimista y claustral, de la doctrina del despertar, representando ello algo muy importante y en el fondo una caída de nivel. Pero en el *Hînayâna* permanecen en mayor medida rasgos de claridad, de simplicidad y de austeridad que reflejan el originario estilo *ariya*.

En forma diferente fueron las cosas en el *Mahâyâna*, el cual se desarrolló en la India septentrional, en el Tíbet y en el Nepal, en regiones en donde el elemento mogólico, mezclado con estratos étnicos aun más antiguos era notorio. El *Mahâyâna* presenta una fisonomía particularmente compleja y compuesta, tal de no convertir siempre en fácil un trabajo de discriminación. Por un lado -y en forma indiscutible- en el mismo se tiene un más alto nivel metafísico; por el otro, son visibles decaimientos y alteraciones sumamente notorias.

Acerca de los elementos negativos, se debe indicar en primer lugar en el *Mahâyâna* la decadencia de la doctrina del despertar, en tanto herencia de una escuadra de elegidos y de verdaderos ascetas, en una "religión" fuertemente mitologizante. El *Mahâyâna* presintió los aspectos según los cuales el *Buddha* no puede ser considerado como un simple hombre. El mismo puso de relieve pues la dimensión trascendente propia de los Despertados y de los *bodhisattva*, de quienes se dirigen hacia el despertar. Pero en contra de esto se encuentra la divinificación en sentido religioso del *Buddha*, el cual aquí deja de ser un liberado para convertirse en un dios, objeto de culto y de devota adoración. Así finalmente el hinduismo *brahamánico* buscó agregarse esta nueva divinidad haciendo de la misma un *avatâra*, una de las manifestaciones de *Vishnu*. En relación con ello, por sobre el principio puramente intelectual y viril toman la primacía en aspectos del *Mahâyâna*, la sentimentalidad y la imaginación. Frente a la desnudez dórica del *buddhismo* originario tenemos aquí una verdadera y propia fantasmagoría fabuladora y caleidoscópica de centenares de divinidades y de *bodhisattva*, de entidades que son las personificaciones mitológicas de los diferentes estados de la contemplación, de símbolos, de mundos, de cielos y de prodigios. El *Buddha* se convierte en un ser trascendente,

en la persona de *Amitâbha*, nombre que significa "infinito esplendor", al que se le asoció aquí enigmáticamente un recuerdo primordial. *Amitâbha* reina en la "tierra beata de Occidente". *Sukhâvati*, en donde no existe ni la impureza, ni la muerte, ni la destrucción y que presenta los mismos rasgos que tierras análogas tuvieron en antiguas tradiciones occidentales, en el antiguo Egipto, en el mismo mito de *Gilgamesh*: son transposiciones míticas del recuerdo de la sede originaria occidental (o nórdico-occidental) de la "raza divina" [1]. Entre *Amitâbha* y el mundo de los hombres se encuentra *Avalokiteçvara*, con los rasgos de un mediador divino, el "Señor que mira abajo" movido por amor y compasión por todas las criaturas.

Mientras éstas, pues, por un lado, son encaminadas hacia el sendero de la *bhakti*, de la "devoción" religiosa -y en algunos casos *Avalokiteçvara* termina incluso cambiando de sexo, convirtiéndose en una divinidad materna, la *Kuan Yin* del *buddhismo* chino- por el otro a cada una de ellas le es otorgada aquella cualidad *bodhi*, que es el elemento *extrasamsârico* capaz de producir el milagro de la iluminación. No sólo en cada hombre, sino -de acuerdo a las formas más populares de esta fe (puesto que ya es el caso de hablar de fe)- en cada ser viviente en general se ve a un *buddha* en potencia. Y aquí naturalmente resurgen en modo particularmente virulento las fantasías reencarnacionistas, como contrapartida de una doctrina de los "méritos" que asume a veces formas incluso grotescas. De vida en vida, acumulando "méritos" de todo tipo, los seres vivientes se encaminan a convertirse en Despertados. A ellos por lo demás les van al encuentro los *bodhisattva*, que asumen la persona de seres semi-celestes, pierden simultáneamente buena parte de sus caracteres olímpicos: puesto que mientras que por un lado, para el despertar, los hombres no son más abandonados a sus solas fuerzas, así como según la severa y cruda doctrina de los orígenes, por el otro los *bodhisattva* son aquellos que se empeñan en la salvación universal, que corren hacia los hombres, que hacen voto de no entrar en el *nirvâna* antes de que todos los vivientes también entren en él, con su ayuda. Doctrinas éstas por cierto "generosas" en el sentido democrático, humanitario y casi estaríamos tentados de decir cristiano, pero que tienen muy poco de tradicional y de metafísico [2]. No nos encontramos más frente a una doctrina *ariya* del despertar. Estamos frente a una religión confeccionada para la

[1] Ver J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, II, cap. 4 y 5. Sobre *Sukhâvatî* ver los dos *Sukhâvati-vyûha*, en *Sacr. Book of the East*, vol. XLIX.

[2] Haremos mención de que la concepción del *bodhisattva* que no entra en el *nirvâna* antes de que todos los otros seres sean también ellos liberados, es una deformación

satisfacción de la necesidad de creer y del sentimiento de las masas en desmedro del conocimiento, de la clara y dura visión conforme a la realidad. No sólo ello: un papel no indiferente en estos aspectos del *Mahâyâna* lo tienen ritos, supersticiones y prácticas mágicas que representan reminiscencias apenas atenuadas de la promiscua espiritualidad de razas inferiores o crepusculares. En todo esto, del *buddhismo* no queda sino el nombre: el mismo ha degenerado y se ha alterado en pocos siglos hasta llegar a ser irreconocible con respecto al de los orígenes.

Un segundo aspecto de la degeneración del *buddhismo* es el filosófico. Ya la parte más tardía del canon *pâli*, la *Abhidharma*, presenta muchas veces los mismos rasgos estereotipados, sin alma y racionalistas, que son estados propios de nuestra escolástica medieval en su decadencia. En el *Mahâyâna* el pensamiento especulativo tiene sí un mayor alcance, pero da lugar al equívoco ya mencionado. El gran mérito del *Mahâyâna* consiste en el haber asumido como base fundamental el punto de vista no de un ser *samsârico*, sino de un Despertado, no de un hombre común que lucha para liberarse, sino de un *buddha*, de un *tathâgata*, no el *terminus a quo*, sino el *terminus ad quem*. Aquello que para el primero no puede ser sino una cosa negativa e indefinida -el *nirvâna*- y que también el *Hinayâna* consideró esencialmente según una evanescente lejanía, en el *Mahâyâna* llega en vez a asumir rasgos sin más positivos. Aquí no se habla más tanto del *nirvâna*, cuanto de su contrapartida, de la iluminación, *prajñâ* o *bodhi*. En sus aspectos más altos, el *Mahâyâna* es justamente una doctrina de la iluminación. Sin embargo en el mismo el demon de la especulación ha hallado manera de infiltrarse. Justamente aquello que, en su verdadera naturaleza, es algo supraracional y no pronunciable, comprensible sólo en base a una experiencia directa

---

debida a la transposición de una idea metafísica al dominio exterior y moral. Su sentido verdadero, esotérico es en vez éste: la liberación no es absoluta hasta que subsiste en la experiencia del Despertado alguna cosa que parezca no liberada. No se trata de atarearse para hacer llegar a los otros al Despertar, sino de sentir que la meta suprema es el punto en el cual el *nirvâna* es idéntico al *samsâra*. Antes de ello, subsiste la ignorancia y no es lícito retirarse en el *nirvâna*, puesto que esto no sería el verdadero *nirvâna*. Tal es el sentido esotérico del "voto", del *bodhisattva*, voto que aparece deformado en sentido humanitario y social en las concepciones antes mencionadas. Por lo demás, sería un absurdo manifiesto, en el *Mahâyâna*, por un lado proclamar que todo el mundo existe sólo ilusoriamente, como un espejismo de sueño, y por el otro proponerse la misión de ayudar y "salvar" a todos los seres que, de acuerdo a la "sabiduría trascendente" son ellos mismos ilusorios, "sin Yo".

trascendente, en el *Mahâyâna* muchas veces se ha transformado en un concepto especulativo, se ha convertido en el centro de un sistema de pensamiento. Justamente aquel "vacío" *-çunyaç-* y aquella inaprehensible *tathatâ* se han sustancializado, a pesar de todo, a través de conceptos de una especial teoría del conocimiento y del mundo. Se tienen así los equivalentes -anticipados en muchos siglos- del idealismo absoluto occidental. Las cosas no existen sino como creaciones de la mente. La mente es la realidad originaria y permanente *-bhûtatathatâ-* intacta e idéntica a sí misma en cada fenómeno. Apariciones terrestres o celestes, *samsâra*, hombres, dioses, *buddha*, todo esto recaba su origen sólo de la mente. La mente es como el agua del océano, los fenómenos son como las olas en las cuales se encrespa su superficie: en tanto sustancia hacen con ella una sola cosa. Afuera de la mente, nada tiene existencia real. Se arriba así al sistema de NÂGÂRJUNA.

Estas posturas que, en tanto concepciones filosóficas, no tienen nada que ver con el conocimiento superior, contienen sin embargo un reflejo del mismo y por tal vía no están privadas de un poder catártico. La caída de nivel, que las mismas representan, halló en el *Mahâyâna* una rémora en la presencia de un verdadero y propio esoterismo, capaz, en círculos estrechos de elementos calificados, de rectificar teorías de tal tipo y de reconducirlas al plano supraracional al cual pertenecen, como también de descubrir el saber secreto escondido en formas mitológicas en los diferentes entes y en las diferentes divinidades del *Mahâyâna* de dirección religiosa. La misma teoría "idealista" o "irrealista" fue valorizada menos desde el punto de vista teorético que no desde el práctico: como una especie de medicina para una salida de desidentificación. La miseria de los hombres depende del hecho de que ellos toman como realidad cosas que existen sólo como creaciones de su mente: ilusionada por la apariencia falaz de la realidad de los seres, de las cosas y de los fenómenos, del mundo y de los dioses, la acción los conduce siempre más lejos de la verdadera realidad, alimenta la "ignorancia", crea siempre más fuertes vínculos, hace continuar el irracional deambular de los vivientes. El que en vez se compenetre de la doctrina del "vacío", de la irrealidad de todo lo que, en la tierra o en los cielos, parece objetivo, deja poco a poco atrás de sí la ebriedad, presiente una calma superior, se desapega de la acción bramosa, abandona el bajo interés, el odio, la ira, dispone ya del ánimo en modo propicio para un conocimiento superior. En tal sentido el idealismo o irrealismo *mahâyânico*, que tiene no pocos puntos de contacto con el *vedântino*, pudo y puede tener un valor práctico.

Por tal vía se presenta el problema de la medida en la cual un conocimiento que, por corresponder a un ápice trascendental, no debería ser pronunciado, pueda, en general, proveer "sugestiones" encaminadoras y propiciar momentos de iluminación.

Justamente en relación con esto y para cerrar nuestra exposición, diremos algo sobre el denominado *buddhismo zen*. El *Zen* es una de las más importantes corrientes, pasada de China al Japón, en donde todavía existe *buddhismo* esotérico. De acuerdo a la tradición, el mismo tendría por base justamente una doctrina secreta transmitida directamente por el príncipe *Siddharta* al discípulo *Mahâkâçyapa*. Custodiada por una cadena ininterrumpida de maestros, al comienzo del sexto siglo d.C. la misma fue transportada a la China por *Bodhidharma*, como el mismo *Buddha* histórico, también de estirpe guerrera y regia, tercer hijo de un poderoso rey *brâhmán* del sudoeste de la India. De China, el *Zen* pasó al Japón en donde echó profundas raíces y tuvo importantes desarrollos. Como sustancia, puede decirse que se trata de una derivación del esoterismo *mahâyânico* que en algunas concepciones del taoísmo (en especial en la doctrina del "vacío" de LAO-TSE) y en algunas disposiciones del ánimo chino (sobre todo como sentimiento de la naturaleza) halló elementos congeniales, con los cuales se integró. En cuanto al término *Zen*, el mismo, en sí mismo, es la abreviación del término japonés que corresponde al sánscrito *dhyâna* y al *pâli jhâna* (la designación china de la escuela es *Ch'an*). Pero este término va tomado aquí dentro de una acepción más vasta de la técnica considerada en su lugar por nosotros: expresa en general el estado de una contemplación desarrollada en el signo del "vacío".

El *Zen* no constituye una "anomalía extremo-oriental" del *buddhismo*, como alguien ha pretendido, sino, en el fondo, justamente un volver a tomar la exigencia que dio vida al *buddhismo* de los orígenes en contra de la especulación y del ritualismo *brahmânico prebuddhista*. En efecto, en un cierto momento, con modificados términos se había verificado en el *buddhismo* el mismo fenómeno de decaimiento, de formalización escolástica y de supervivencia tradicionalista-ritual, que tuvo lugar en la India *postvédica*. El *Zen* se nos presenta como una reacción tan enérgica en contra de todo esto, como en su tiempo lo fue la del *buddhismo* de los orígenes. El *Zen* no quiere saber nada de especulaciones, de escrituras canónicas, de ritos o de divagaciones religiosas. Ostenta una actitud iconoclasta. No diserta, como NÂGÂRJUNA, sobre la verdad trascendente, sino que quiere

crear, por medio de una acción directa, las condiciones para realizarla de hecho [3].

"Las escrituras no son nada más que papel inútil", dice RIN-ZAI, un maestro *zen*. Otro amonesta así a una persona que estaba quemando los libros confucianos: "Habrías hecho mejor en quemar los libros en la mente y en el corazón, no estos escritos en blanco y negro". Textos, dogmas, preceptos son tantos vínculos y tantas muletas a poner a un lado para ir adelante por sí mismos. La misma literatura canónica del *buddhismo* es comparada a una vidriera en la cual se contempla el gran escenario de la naturaleza: pero para vivir en este escenario hay que saltar adentro de la vidriera. Existe la semejanza del dedo y de la luna: para indicar la posición de la luna es necesario un dedo: guay sin embargo de aquellos que confunden el dedo con la luna. Lo mismo se debe pensar respecto de la realización y del saber trascendente. Así como la naturaleza tiene horror del vacío -se dice- del mismo modo el *Zen* aborrece de todo aquello que puede entrometerse entre la realidad y nosotros mismos. Se capten, si se es capaces, las alusiones contenidas en las doctrinas: pero cuidémonos bien de vincularnos a las palabras y a los conceptos. La idea de una transmisión especial del verdadero saber por afuera de los textos es la piedra de toque de las principales escuelas del *Zen*. El estado de un *buddha* puede ser comprendido sólo por quien es él mismo un *buddha*, se sostiene. Describirlo con palabras es absurdo: ello habría resultado imposible al mismo hijo de los *Çâkya*.

En materia de independencia interior, se narra la anécdota de un maestro *zen* que en una mañana gélida, para recalentarse, hace pedazos una estatua del *Buddha* divinificado y la pone al fuego diciendo a quien se horrorizaba: "El *Buddha* habría ofrecido no la madera de la estatua, sino su misma vida para ayudar a otro". El *Buddha*, aquel que enseña a rescindir todo vínculo y mantenerse sin apoyos, no debe transformarse él mismo en un vínculo y en un apoyo. Un dicho paradojal de RIN-ZAI es: "Si en vuestro camino encontráis al *Buddha*, matadlo. ¡Oh vosotros, discípulos de la verdad, buscad de liberaros de cada objeto! ¡Oh vosotros, de los ojos de topo, yo os digo:

[3] Los datos y las citas de textos, en lo que sigue han sido extraídos de KAITEN NUKARIYA, *The religion of the Samurai*, London, 1913 y D.T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism*, London, 1950; *Living by Zen*, London, 1950; *Manual of Zen Buddhism*, London, 1951; *Zen doctrine of no-mind*, London, 1952. Ver también las aplicaciones psicológicas intentadas por L. BENOIT, *La doctrine suprême*, París, 1952 y además *Passe sans porte (Wu-men-koan)*, París, 1963.

nada de *Buddha*, nada de enseñanza, nada de disciplinas!" En relación luego con el límite que separa la concepción de todo lo que es expresión discursiva y en relación con la consiguiente necesidad de un acto que parta desde lo interior, en el *Zen* se encuentran ejemplos drásticos. Un discípulo que solicitaba al maestro de revelarle al fin el principio fundamental de la doctrina *buddhista*, es mandado a otro maestro. La pregunta es repetida y la respuesta es una bofetada. Referida la cosa al primer maestro, el discípulo es vuelto a enviar al segundo. Pregunta la misma cosa y la respuesta no es diferente: una cachetada. Es enviado una tercera vez. Esta vez el discípulo, no apenas está cerca del maestro, es él el quien, sin mediar palabra, le da al otro un cachetazo. El maestro entonces le dice sonriendo: "Entendiste"[4]. A un príncipe que discutía con él, otro maestro *zen* le dice: "Nosotros no preguntamos nada ni al *Buddha*, ni a la ley, ni a la Orden". El príncipe entonces replica: "Si no preguntan nada al Buddha, a la ley y a la Orden, ¿qué fin tiene vuestro culto?". También aquí la respuesta simple es una cachetada. Muchas veces se tiene el equivalente propio del empujón brutal dado a quien duerme profundamente, o fantasea, para despertarlo, para hacerle abrir finalmente los ojos.

Los textos *zen* son ricos en anécdotas en donde se ve que el impulso al saber en forma intelectual es truncado por una respuesta absolutamente fuera de tono o por una acción brusca del maestro; respuesta o acción, que sin embargo, en un ánimo maduro, actúan más bien como una operación de rastrillo. Ponerse bruscamente ante un espacio vacío, el cual se debe saltar, dejando atrás todo: a sí mismo, a la propia mentalidad, a las teorías, a la misma preocupación por la liberación. Sobre el mismo plano se encuentra el uso de los denominados *kôan*: son fórmulas cuya absurdidad conduce a quien es llevado a meditarlas hacia la desesperación, hasta que acontece una ruptura, una imprevista iluminación supraracional. Y todavía: un hombre, deseando ser introducido al conocimiento, golpea la puerta de un convento *zen*. Por toda respuesta, el portón es cerrado tan bruscamente que se le parte

[4] La anécdota quiere subrayar la necesidad de aquello que en el *Zen* es denominado *jiriki* (opuesto a *turibi*), es decir "acto propio", propia iniciativa que parte desde lo interior. Sobre el plano profano, hay una curiosa correspondencia con un breve relato de C. BAUDELAIRE (*La spleen de Paris*): el protagonista golpea a un mendigo miserable e implorante hasta que éste reacciona; entonces le dice: "Señor, Ud. es igual a mí, hágame el honor de dividir la bolsa y recuerde, si es verdaderamente un filántropo, que es necesario aplicar a vuestros hermanos cuando le pidan limosna, la teoría que yo he tenido el 'dolor' de probar sobre sus espaldas".

un brazo. En aquel instante brota en aquel hombre la iluminación. "¿Cuál es el sagrado templo del *Buddha*?", pregunta otro. Respuesta del maestro *zen*: "Una doncella inocente". "¿Cuál es el verdadero cuerpo del *Buddha Vaîrocana*?". El maestro dice: "Tráiganme un vaso de agua". El discípulo cumple la orden. El maestro agrega: "Vuélvanlo a llevar al lugar de antes". Y esto es todo. Una asamblea había sido convocada para un discurso, esperado desde hacía mucho tiempo, acerca de la esencia de la doctrina. El maestro finalmente se presenta y, sin hablar, alarga los brazos.

Esto puede ya conducirnos a otro tema especial del *Zen*: "la lengua de lo inanimado". Pertenecen a SEIGEN-ISHIN estas palabra: "Antes de que un hombre estudie el *Zen*, para él los montes son montes y las aguas son aguas. Cuando, gracias a las enseñanzas de un maestro calificado, él ha tenido la visión interior de la verdad del *Zen*, para él las montañas y las aguas no son más tal cosa. Pero luego, cuando él alcanza realmente el refugio de calma, nuevamente las montañas son para él montañas y las aguas son aguas". La segunda fase corresponde visiblemente al *nirvâna* que tiene frente a sí al *samsâra*; la tercera, al *nirvâna* absoluto que no deja residuo. El "retorno" debe interpretarse en relación con aquella experiencia liberada en donde todo dualismo es resuelto, del cual ya se ha hablado a propósito de la doctrina *mahâyânica* del "vacío" y de la *tathatâ*. En el *Zen* se tiende por lo demás a que la misma naturaleza sugiera esta experiencia desindividualizada y liberada, de modo de propiciar instantes de iluminación así como el sentido de aquella mutación de estado en el cual consiste la esencia de tal vía. El ánimo debe arribar a sentir que cada cosa se manifiesta y se revela según una perfección absoluta y sin semejanzas: sólo entonces se presentirá también aquel *nirvâna* que no deja nada detrás de sí y afuera de sí, cosa correspondiente a los montes que son nuevamente montes y a las aguas que son nuevamente aguas. Una semejanza a tal respecto es sumamente expresiva: "La sombra sigue al cuerpo, el eco surge de la voz. Aquel que siguiendo la sombra cansa su cuerpo, no sabe que es el cuerpo el que produce la sombra: y el que levanta la voz para sofocar un eco, no sabe que la voz es la causa del eco". Es también dicho: "El sujeto obtiene la calma cuando el objeto viene a menos; el objeto viene a menos cuando el sujeto obtiene la calma". Ya LAO-TZE había enseñado: "Dejar para tomar". El *Zen* repite: "Deja la presa, deja que las cosas sean como son". Se trata de crear un estado de identidad absoluta consigo mismos, privada de signos, privada de intenciones. Así pues en el *Zen*, en la misma línea que en el *taoísmo*, se habla de la acción que consiste en un no-esfuerzo

o en una no-intención *-anabhoga-caryâ-* y de una resolución correspondiente, similar a un "voto" *-anabhogâ-pranidhâna-*. También se dice: "Como dos espejos sin mancha se reflejan el uno en el otro, de la misma manera el hecho concreto y el espíritu deben estar el uno ante el otro, sin que entre ellos se entrometa nada extraño". Se trata, aun una vez, de la catarsis respecto de la subjetividad, de la destrucción de la "psicología", a la cual apuntaba el *yathà-bhûtham* del *buddhismo* de los orígenes, la visión transparente y conforme a la realidad. Es a tal respecto que la naturaleza, en su libertad e impersonalidad, en su extraneidad respecto de todo lo que es subjetivo y afectivo, puede hacer presentir el estado de iluminación. He aquí por qué el *Zen* dice que la doctrina, más que en los textos del canon, se encuentra encerrada en hechos simples y naturales, y que el universo es la verdadera escritura del *Zen* y el cuerpo del *tathâgata*. "Árboles, hierba, montes, corrientes, astros, mar, luna, con este alfabeto son escritos los textos *zen*". "¿Puede lo inanimado predicar la doctrina?" HUI-CHUNG contesta: "Sí, ella predica con palabras elocuentes y sin cesar". "Todo es vacío, lúcido y lleva en sí un principio iluminante". Surge el Sol. Desciende la luna. Altura de montes. Profundidad de mar. Flores de primavera. Fresca brisa de verano. Otoño de vasta luna. Copos de nieve invernal. "Estas cosas, quizás demasiado simples para que un observador común les preste atención, tienen para el *Zen* un significado profundo". "¿Qué cosa es la verdad?", pregunta un discípulo, como respuesta, el maestro YO-SHAN indica el cielo con el dedo, luego una jarra de agua y dice: "¿Ven?". El otro responde: "No". YO-SHAN replica: "La nube está en el cielo y el agua en la jarra". Y esto es todo. TÜNG-SHAN dice: "Cómo es maravillosa la lengua de lo inanimado. Uds. no pueden oírla con las orejas, pueden oírla con los ojos". Oír con el ojo de la mente, no con la percepción, no con la lógica, sino con la metafísica. Otro dicho *zen*: "Las hojas que caen, de la misma manera que las flores que se abren, nos revelan la santa ley del *Buddha*". Sólo hay que cuidarse de no confundir todo esto con un estetismo lírico *sui generis*. El sentimiento extremo-oriental de la naturaleza, simplificado, particularmente transparente, tiene aquí, tal como se ha dicho, su papel. Pero el punto fundamental es el de volver a elevarse desde la naturaleza libre de alma, que es sólo sí misma, purificada de afectos y de subjetividad, hasta la mirada, justamente, para la cual "los montes son nuevamente montes y aguas las aguas". Una fórmula *zen*, que en un cierto modo compendia su doctrina es: "Reflejar en sí mismos y reconocer el propio rostro como era antes del mundo" (HUEI-NENG).

En conexión con el mensaje de lo inanimado se encuentra un estilo, en el cual el signo, el gesto, el símbolo, toman el lugar de la palabra. Se ha ya dicho respecto del maestro *zen* que, ante una asamblea de monjes reunidos para escuchar su discurso sobre la doctrina, se limita a abrir los brazos. Otro levanta simplemente el dedo en alto. Otro presenta un bastón. Se quiere que *Mahâkâçyapa* hubiese sido preseleccionado por el *Buddha* para la transmisión de la doctrina esotérica en esta circunstancia: el *Buddha* había, ante su discípulos, levantado en alto un mazo de flores: sólo entre todos *Mahâkâçyapa* sonríe e inclina la cabeza, consintiendo. Las palabras limitan. En vez un signo puede propiciar, en un momento adecuado, instantes de iluminación.

Dados estos antecedentes, se puede entender que el *Zen* insista sobre todo sobre aquel despertar espiritual, o interior mutación de estado, que tiene un carácter brusco, discontinuo. *Satori*, es decir la apertura del tercer ojo, la iluminación, es por ello una condición que interviene súbitamente, destruyendo todo antecedente, poniéndose como privado de origen, privado de "devenir". Se retoma en el *Zen*, el tema del *Vajaracchedikâ*: el *tathâgata* es denominado así, porque no viene de ningún lado y no va hacia ninguna parte. "En su aparecerse no viene de ningún lado y en su desaparecerse no va a ningún lado, y esto es el *Zen*". Y también: "Donde hay un entrar o un salir, no se tiene la gran contemplación. El *zen* (el estado contemplativo, el estado de iluminación-despertar), es en su esencia sin nacimiento". Finalmente: "Buscar la Vía significa salir de la Vía".

No obstante todo ello en el *Zen* se han diferenciado en un determinado momento dos escuelas, la del *Sun -yuga-pad-* que insiste mayormente sobre la discontinuidad del despertar; la del Norte *-krama-vrittya-* que en vez admite una cierta gradualidad. Pero, según la una como según la otra, es esencial en un determinado momento saber "saltar afuera del Yo", saber "vomitar afuera el Yo". Ello puede ser propiciado también por sensaciones violentas, incluso de un dolor físico, por algo que, como de acuerdo a un dicho chino, "haga torcer las vísceras nueve veces y más aun". Se ha ya hecho referencia al episodio del brazo partido. No es el único. En ciertos ambientes parece que se practica una operación similar a la estrangulación, con la cual el discípulo, oportunamente preparado, es empujado ante un vacío en el cual él debe saltar.

A nivel de preparación, las direcciones del *Zen* no difieren esencialmente de lo que ya se ha expuesto como ascesis *ariya*.

Primer punto. Convertirse en señor de los objetos externos, sustituyendo una condición de actividad a la habitual, de pasividad. Darse cuenta de que, en donde un deseo empuje a un hombre hacia una cosa, no es él en tener la cosa, sino que es la cosa la que lo posee. "El que ama un licor, cree beber, mientras que es el licor el que bebe en él". Desapegarse. Descubrir y amar el principio activo en sí.

Segundo punto. Adueñamiento del cuerpo. Afirmar la propia autoridad sobre todo el organismo. "Imaginar al cuerpo como despegado de Uds.: si grita, háganlo callar como un padre severo hace con su hijo. Si hace caprichos, repréndanlo, como se hace con un caballo mantenido en línea. Si está enfermo, suministrenle lo que es adecuado, como hace un médico con el paciente. Si desobedece, castíguenlo como el maestro castiga al alumno turbulento". Atemperarse físicamente. Empeñarse consigo mismos en una "competencia de perseverancia", acostumbrándose por ejemplo a soportar en invierno un frío gélido y en verano un calor torrencial. Y así sucesivamente.

Tercer punto. Control de la vida mental y emotiva, para determinar y consolidar un estado de equilibrio. No falta la apelación a la raza interior. Es ridículo -se dice en el *Zen*- que un ser dotado de la naturaleza de un *buddha*, nacido para hacerse señor de toda realidad material, sea tomado por pequeñas curas, se asuste por fantasmas creados por él mismo, se deje alterar el ánimo por las pasiones, disipe su energía vital en cosas irrelevantes. Ansias, recriminaciones o nostalgias del pasado, imaginaciones o anticipaciones del futuro, enemistades, vergüenza, turbación: todo esto que sea puesto a un lado. Ayudémonos eventualmente con la teoría "irrealista", útil para hacer realizar la irracionalidad de tantos movimientos del ánimo y para reducir el corazón al propio dominio. Además, simplificarse, cercenar resueltamente la vegetación parasitaria de los pensamientos vanos y confusos. Ante la pregunta: "¿Cómo aprenderé la ley?", un maestro, POH-CHANG, respondió: "coman cuando tienen hambre y reposen cuando estén cansados". La calma, el equilibrio -el *samatha*, del cual se ha hablado en forma repetida- debe convertirse en un hábito. Una anécdota: mientras mandaba a un ejército en guerra, O-YÔ-MEI también en su cuartel general trataba sobre las doctrinas *zen*. Ante el anuncio de que sus tropas habían sido derrotadas, él continúa tranquilo con su discurso. Poco después, él recibe la noticia de que un ulterior desarrollo de la batalla concluyó en vez con la victoria. El jefe permanece tranquilo como antes y ni siquiera entonces cambia el discurso. Es la vía del presentir, poco a poco, un principio que puede ser así poco alterado

por la duda o por el miedo, del mismo modo que la luz solar puede ser destruida por la niebla o por las nubes.

Cuarto punto: el "lanzar afuera lo mental" o "el Yo", del cual se ha ya hablado. Es aquí que, más allá de toda preparación, se tiene una discontinuidad, tratándose de un verdadero y propio cambio de estado. Así se puede decir: "El *sartori* sobreviene improvisamente, cuando se han agotado todos los recursos de vuestro ser". Al que se maravilla por el dicho de que el mundo vuelve a entrar en el espíritu, un maestro *zen* replica diciendo que la dificultad consiste justamente en el hacer entrar al espíritu en el mundo. Se trata de la ruptura del componente constituido por lo mental, de lo cual se ha dicho en un texto *mahâyânico* ya referido: sólo entonces se tendrá la intuición de que el *nirvâna*, comprendido como término de una oposición, es el mismo una ilusión, un vínculo, el objeto de un saber imperfecto.

El *Zen* usa un doble simbolismo para el conjunto de la disciplina: el de los "cinco grados del mérito" y el de las vicisitudes del hombre y del toro (o de la vaca salvaje).

El "primer grado del mérito" corresponde al "darse vuelta", análogo a *pabbajjâ*, a la "partida" de la antigua enseñanza *buddhista*: el hombre se sustrae al mundo externo y se dirige hacia el interno. El Yo iluminado, *extrasamsârico*, es aquí representado como un rey, del cual nos declaramos súbditos o gregarios. Segundo grado del mérito: "servicio", es decir fidelidad y lealtad con respecto a este soberano interior. Tercer grado: "Valor", el que se debe demostrar enfrentando y combatiendo a todo lo que se rebela en contra del rey. Viene luego el "mérito del que coopera", que corresponde a aquel que no está simplemente empeñado en la defensa y el combate, sino que es admitido en el gobierno positivo del Estado. Último grado del mérito: el "más allá del mérito" o "mérito que no es mérito" (expresión a entenderse en el mismo sentido del "actuar sin actuar"); es el rango mismo del rey, del cual se asume la naturaleza. Aquí la acción cesa, o si se prefiere, la acción se manifiesta en su forma de no acción, de espontaneidad. El ser y la ley hacen todo una sola cosa. O bien: no hay más ley. Aquí se podría quizás ver el justo lugar de la mencionada y peligrosa verdad esotérica que buscar la liberación es una manía, puesto que no hay tiempo en el cual se haya estado vinculado.

Y ahora el segundo simbolismo *zen*, comprendido en diez notorias ilustraciones que corresponden a diez momentos de las vicisitudes de un tropero y de un toro. El Sí mismo -aquello que en la anterior alegoría es representado como el rey, es decir el elemento "iluminación", *bodhi*- es

concebido bajo la especie de una piedra preciosa siempre clara y siempre pura, aun cuando está sepultada en el polvo. Es necesario volverla a encontrar. El tropero busca al toro. La primera figura es justamente la búsqueda incierta. La segunda es la esperanza: el animal no ha sido aun visto, sino que se divisan sus rastros. Tercero: se ve de lejos al toro y se avanza cautelosamente hacia él. Cuarto: el toro es súbitamente atrapado y el mismo busca en vano liberarse. Quinto: el animal se vuelve dócil, domado y alimentado, de modo tal que al final sigue al tropero, casi como si fuese su sombra. Sexto: el tropero es conducido a casa por el mismo animal, al que cabalga. Séptimo: "el olvidarse del animal y acordarse del hombre". Octavo: "el olvidarse sea del toro, sea del hombre"; la figura correspondiente trae sólo un gran círculo vacío: estamos en el punto de superación de todo dualismo en el "vacío", en la conciencia liberada. Noveno: retorno a los orígenes y a la vertiente, se recuerde el dicho *zen*: "volver a encontrar el propio rostro como era antes del mundo". Última figura: ir a la ciudad con las manos abiertas, fase a remitir a aquella en la cual, nuevamente, "los montes son montes y las aguas aguas". Es el momento en el cual la trascendencia se convierte en la claridad de una inmanencia absoluta, bajo el signo más de la libertad que de la liberación.

Los maestros *zen* enseñan, que la Orden santa de los *ariya* antiguos, sentados alrededor del príncipe *Siddharta*, está aun reagrupada en el *Pico del Cóndor*, es decir, en el lugar simbólico en donde, en los textos *mahâyânicos*, se hace prevalecientemente hablar al Despertado, y que reproduce la idea tradicional del centro supremo y oculto del mundo.

XII

LOS *ARIYA* MORAN AÚN EN EL *PICO DEL CÓNDOR*.

Tal como dijéramos al comienzo, este libro se ha esencialmente propuesto indicar los horizontes y las vías propias de una realización espiritual basada sobre el principio ascético del "desapego". A tal fin hemos elegido el *buddhismo* de los orígenes porque el mismo se nos presenta como la tradición que más que ninguna otra ha elaborado un sistema completo, claro y coherente de prácticas correspondientes. Ante todo, este ensayo sirve de complemento a otras obras nuestras con las cuales hemos hecho conocer doctrinas que, en aras de alcanzar la misma meta -esto es el descondicionamiento del ser humano, el despertar iluminador, la apertura iniciática de la conciencia-, han indicado vías diferentes.

Así pues no hemos pretendido propiamente hacer una apología del *buddhismo*. Nuestro intento, sin embargo, nos ha llevado necesariamente a poner en evidencia dimensiones profundas de esta tradición que han sido obliteradas y que podrán incluso parecer inusitadas a muchos, dado lo que hoy en día se piensa corrientemente del *buddhismo*. Ni tampoco se trata sólo de los Occidentales. Si un personaje representativo, como el jefe del gobierno hindú, el *pandit* NEHRU, tuvo ocasión de declarar que al mundo se le presenta esta alternativa: el *buddhismo* o la bomba H, con ello él ha dado un ejemplo característico del plano en el cual en su misma patria originaria el *buddhismo* puede ser hecho concluir -el plano de un pacifismo fofo y humanitario- y nos ha dado también el ejemplo de un típico olvido de muy diferentes y posibles valores del mismo [1].

Por esto quizás aquí podrá hallar lugar alguna breve consideración adicional sobre lo que los valores denominados por nosotros "ascéticos"

[1] Aparte de lo que diremos más adelante sobre el *buddhismo* en Japón y además de recordar el hecho de que el fundador de uno de los más grandes imperios en la India fue un *buddhista*, AÇOKA, se puede mencionar, entre otras cosas, que a partir del II siglo a.C. los *buddhistas* apoyaron con entusiasmo a los reyes en las guerras por ellos emprendidas, acompañaron sus ejércitos y llegaron incluso a declarar privada de importancia la masacre de enemigos porque, al ser éstos extraños a la sagrada doctrina de los *ariya*, eran considerados como poco más que animales.

pueden significar aun afuera del campo específico tratado y en relación a la misma civilización actual.

Naturalmente esta civilización se encuentra en la más decidida antítesis respecto de la trascendencia ascética. En ella las mismas formas del ascetismo de carácter religioso no representan ya sino residuos. Las grandes Órdenes contemplativas católicas se están extinguiendo o fosilizándose, como lógica consecuencia de la dirección moralista-burguesa, socializante, asistencial, e incluso politiquera y sectaria presentada por el actual catolicismo.

Aparte del problema religioso que, tal como se ha visto, no tiene una directa relación con la alta ascesis, se trata de la orientación fundamental del espíritu moderno. Si se tuviese que caracterizar a la civilización moderna -aquella que no pocos siguen considerando como la civilización por excelencia- se podría decir que la misma no sólo es una civilización totalmente *samsârica*, sino que, entre todas, es la civilización que del *samsâra* ha hecho un verdadero culto, exaltándolo y lanzando descrédito y desprecio sobre todo punto de vista diferente. Así pues hoy no se sabe más lo que sea una realidad supratemporal y trascendente en sentido positivo y qué pueda ser, ni despierta consecuentemente interés. Es nada más que un tema de simple "historia de las religiones". El historicismo, el irracionalismo, las variedades de la religión de la vida, el evolucionismo, el materialismo histórico-dialéctico son las auténticas expresiones del espíritu de la época y el complemento cultural del "activismo" occidental, de la vida inmediata de los tiempos últimos la cual, encerrada en el círculo de realizaciones totalmente temporales y contingentes, es conducida por un movimiento sin límites y sin sentido, por fuerzas oscuras y colectivas que se sustraen a todo verdadero control, dentro de un demonismo tecnológico, de la mecanización, de la producción. Si esta civilización está cosechando más víctimas de las que ningún ídolo bárbaro jamás requirió, por otro lado es tal que en ella, incluso el heroísmo, el sacrificio y la lucha representan casi sin excepción un carácter privado de luz, "elemental", sólo terrestre: justamente por la inexistencia de todo punto de referencia trascendente.

El advenimiento de una civilización semejante había sido pronosticado por varias enseñanzas tradicionales. Entre todas es ya bien sabido por ejemplo lo referido al denominado *kali-yuga*, a la edad oscura, equivalente a la edad de hierro hesiódica y a la edad del lobo y del hacha de la mitología nórdica. Ni tampoco al mismo *buddhismo* le han perma-

necido extrañas previsiones análogas de los tiempos por venir [2]. La situación ya es tal que pensar en la posibilidad de una reacción eficaz y reconstructiva general es algo frívolo: entre otras cosas, ello significaría ignorar la concatenación de las causas que, a través de los tiempos han conducido hasta ella [3]. Sin embargo semejantes problemas caen afuera del marco de las actuales consideraciones. En materia de civilización general se puede únicamente decir que sólo el despertarse de fuerzas del "ser", de fuerzas de centralidad y de estabilidad en contra de las del mundo del devenir, de la inmanencia y del ensimismamiento *samsârico* podría restablecer un equilibrio y prevenir una catástrofe. Pero cómo se pueda arribar a ello hoy ya no es posible de ver.

Aquello que en relación con el nivel general e irreversible del mundo moderno debe aparecer como utópico puede sin embargo siempre proponerse a individuos singulares aun de pié que intenten defenderse. Y aquí cabe a tal respecto la referencia a los valores denominados por nosotros como "ascéticos".

Dos posibilidades son consideradas, a tal respecto. La primera es la más cercana al espíritu originario de la tradición estudiada en este libro. Es fácil reconocer el valor que muchos de los comportamientos y de las disciplinas expuestas en las páginas anteriores, si son adecuadamente adaptados (separando pues todos los elementos especializados, locales y exóticos) pueden ofrecer para la tarea esencial que hoy se propone al hombre diferenciado: "hacer de modo que aquello sobre lo cual no se puede nada, nada pueda sobre nosotros". A quien puede y lo quiere, esta línea puede ser desarrollada hasta un desapego completo, no sólo en lo interior, sino en relación a todo el ambiente que lo rodea.

La segunda posibilidad se refiere a quien quiera mantenerse firme sin retirarse. Y aquí el problema es el de suscitar en sí mismos una dimensión ulterior, justamente la dimensión de la trascendencia, para tomar firme residencia en ella y ordenar, partiendo de ella, la propia conducta, incluso en un mundo como el actual y en el campo no de la contemplación, sino de la acción.

Sin repetir lo que hemos ya dicho en otras circunstancias, resaltaremos que, mientras en el mundo moderno occidental la "acción" es la consigna, tal mundo, en realidad, sólo parece conocer de la acción formas sumamente

[2] Ver sobre esto J. Evola, *Rebelión contra el mundo moderno*, apéndice.
[3] *Ibid.*, parte II.

degradadas y "pasivas". Como acción verdadera en efecto puede concebirse sólo la de quien no está tomado por ella, la acción que procede de un principio que, por estar desapegado y, en sí, "inmóvil", es verdaderamente señor del movimiento. El elemento impasible, *extrasamsârico*, el elemento "ser", es la condición. Cuando éste falta, la acción es "pasiva", no es acción verdadera. Es profundamente verdadero el carácter "femenino" atribuido por una enseñanza hindú a la simple actividad, al puro movimiento (*élan vital* comprendido, agregamos nosotros), mientras que la virilidad es referida al principio inmutable del "ser". Y también en Occidente, por ejemplo, el mismo principio aristotélico del "motor inmóvil" podría sugerir análogos significados, si es llevado afuera del plano puramente metafísico, mientras aquello que dijo PLOTINO respecto de aquel devenir que es "sólo la fuga de los seres que son y no son" puede valernos como la mejor caracterización del "dinamismo" occidental y, a esta altura, general y planetario.

Y bien, cuando el principio que es requerido no sólo para el puro desapego, sino también para toda acción en sentido superior, no esté más presente gracias a una dignidad natural, sólo una "ascesis" puede despertarlo y hacerlo prevalecer. Así pues el valor general de la misma aparece confirmado sea en lo relativo a una civilización que como ideal no tenga la agitación, sino la verdadera acción (refiriéndose al Occidente se puede subrayar, para una rectificación, que no se trataría para nada de pasar a valores diferentes de los de la acción: por ejemplo a los "contemplativos" en el sentido religioso, en el fondo extraños a la verdadera naturaleza del hombre europeo, sino justamente de hacer prevalecer las formas superiores de la acción y de la "vía de la acción") así como también (y es propiamente lo que nos interesa aquí) en los casos mencionados de individuos que quieran permanecer activos en un mundo como el actual y que incluso intenten la aventura de "cabalgar el tigre" [4].

Hemos ya mencionado que el antiguo *buddhismo* consideró a estas disciplinas según los aspectos por los cuales las mismas valen sólo "para la vida". En general lo que es trascendencia actúa en modo diferente de

[4] *Cabalgar el tigre* es el título de un libro nuestro reciente (hay trad. castellana) en el cual hemos indicado las actitudes que convienen en una época de disolución como la actual a un tipo de hombre diferenciado. La fórmula "cabalgar el tigre" se refiere al modo de enfrentar a fuerzas y procesos de otra manera destructivos sin ser a su vez arrastrados, recabando un pronto provecho. El "tipo diferenciado" es definido justamente por la presencia en él de la otra dimensión, la que esencialmente las disciplinas del desapego tienen en vista.

acuerdo al circuito en el cual es insertada. Por ejemplo, no existe quizás texto occidental de amplia difusión en el cual al heroísmo y a la acción guerrera le sean dadas una justificación y un valor metafísico tan precisos como el *Bhavagad-giâ*, justamente gracias a una referencia a la trascendencia[5]. Si bien con las limitaciones referidas al carácter de la religión dominante, el Medioevo occidental conoció Órdenes ascético-guerreras. Un ejemplo particular que tiene estrecha incumbencia con el tema de este libro es el Japón. Justamente el *Zen*, forma esotérica de la doctrina *buddhista*, pudo ser denominado en diferentes aplicaciones suyas como la "religión del *samurai*", es decir de la nobleza guerrera nipónica [6]; en especial después de la guerra ruso-japonesa, el mismo fue considerado como la doctrina más apta para servir de complemento espiritual y ascético para el resurgimiento de tal nación. De acuerdo a la ética tradicional japonesa, si un hombre es un verdadero hombre y no un animal él no puede ser otra cosa que un "samurai": valiente, derecho, pleno de fe, viril, de una compuesta dignidad, listo también a cualquier sacrificio activo.

Es de destacar que tales preceptos de virilismo, de lealtad, de coraje, de control de la mente, de los instintos, de la acción, de desprecio por una vida blanda y por el vano lujo, propios del *bushido*, de la ética de la nobleza guerrera *samurai*, han encontrado en la mencionada doctrina, última derivación de la doctrina del despertar y de sus disciplinas, su confirmación y una especial integración [7]. No se encuentra privado de interés resaltar (siempre en relación a los posibles valores de una determinada "ascesis") que justamente en este marco ha podido definirse una forma totalmente particular, incondicionada y lúcida de heroísmo: no el heroísmo "trágico", el heroísmo del exaltado y del desencadenado, sino el de quien puede ofrecer la propia vida en manera libre de sentimientos, con la exacta visión del final, con indiferencia por la propia persona porque él no es vida y no es persona, porque el centro verdadero de sí mismo se ha desplazado hacia un plano más profundo. Una no diferente formación interior debe suponerse para el fenómeno de los *kamikaze*, de los pilotos entregados libremente a la muerte en vuelos sin retorno en la segunda guerra mundial[8].

Pero además de estos casos-límite, se debe considerar todo el papel que

[5] Ver *Rebelión contra el mundo moderno*, I, cap. 18.

[6] Ver NUKARIYA, *Religion of the Samurai*, pág. XXII, 50.

[7] *Ibid.*, págs. 36-50.

[8] Para no hacer caer el acento sólo sobre el Oriente, se puede recordar el sacrificio análogo, encuadrado en un rito preciso, de la *devotio* romana, que convirtió en famosa a al casa de los *Decios* y que a la antigua romanidad le valió siempre como ejem-

en Japón doctrinas de tal tipo, traducidas en una concepción del mundo, han tenido en la formación y otorgamiento de una dimensión en profundidad a un conjunto de actividades y de actitudes en la misma vida práctica cotidiana, hasta en las artes y en el artesanado, en el tiro del arco y en la lucha, en una serie de ritualizaciones liberadoras [9]

Estas menciones no estarán fuera de lugar para indicar uno de los significados no peregrinos que puede tener una "ascesis" "para la vida", además que para lo que se encuentra "más allá de la vida"; como también, para restituir al *buddhsimo* ciertos valores propios que, tal como se ha indicado, son ajenos a la concepción que del mismo tienen incluso personas cultas y *buddhistas* practicantes de hoy en día.

En cuanto al uso trascendente de una ascesis del tipo aquí considerado ello, en el transcurso de nuestra exposición esencial, ha sido ya indicado. La vía propia de ella no es esencialmente diferente, como fin, de la iniciática; corresponde a una verdadera voluntad de lo incondicionado, se desarrolla más allá del teísmo y del ateísmo, está opuesta a todo panteísmo, se propone a naturalezas libres y viriles. La doctrina originaria de los *ariya* no hace concesiones a las debilidades humanas. Es importante también su trasfondo fundamental de concepción del mundo: aun afuera de sus perspectivas absolutamente de cumbre, ella se opone a todo mito evolucionista e historicista. No existe un "sentido" del devenir. El devenir, el *samsâra*, es una condición de existencia, sin principio ni fin (siendo el límite sólo el de la duración de la manifestación cósmica en general). Es un "girar". No se alcanza siguiendo la corriente, el "fin del mundo". La dirección a lo largo de la cual pueden determinarse el despertar y la gran liberación es vertical, no tiene nada que ver con el curso de la historia. Nuevamente, hay un paralelismo preciso, recordado ya por nosotros, en el antiguo Occidente precristiano: el *samsâra* corresponde al helénico "ciclo de la generación" o de la "necesidad". El iniciado se disuelve del mismo, lo trasciende.

Acerca de las tentaciones que prácticamente presenta esta vía de realización en cuanto, siguiendo el modelo del *Buddha* histórico, la misma no reclama de ayudas externas, rechaza apoyos, se basa esencialmente en la acción del sujeto en el cual se haya despertado la vocación correspondiente y que

---

plo: aquí el conductor se ofrendaba concientemente a la muerte para desencadenar fuerzas del más allá a fin de que abatieran al enemigo.

[9] Ver K. VON DURCKHEIM, *Japan un die Kultur der Stille*, München, 1950; E. HERRIGEL, *Zen nell'arte del tirar l'arco*, Turín 1955.

comprenda las diferentes prácticas, ya se ha hablado. Se sabe que hoy en ciertas sectas espiritualistas el ideal americano del *self-made man*, del hombre que viene de la nada y que se fabrica por sí mismo, ha sido extendido al campo iniciático, dando lugar a divagaciones acerca de una presunta iniciación "moderna" y verdaderamente occidental. Lo nuevo y lo moderno no encuentran lugar en los campos de lo que aquí se trata. Sin embargo no se puede descuidar el hecho de que la situación del mundo actual es tal que aquello que en otras épocas y en otras áreas podía servir de base a su esfuerzo o dirigirlo adecuadamente, ha llegado o está llegando cada vez a menos. Así pues no se trata sólo de tentaciones y el problema puede ser formulado también afuera de las mencionadas divagaciones. Aquel que, en una tal circunstancia, confía en el propio destino, puede reconocer el valor actual que, también justamente por fuerza mayor, tiene la vía *ariya* del despertar como espíritu y orientación en su autonomía. Por lo menos una parte de la misma puede ser recorrida individualmente, quemando todo vínculo. De pasada, resaltaremos que podría tener un cierto valor sintomático la atracción, aun confusa, que el *Zen* parece haber ejercido sobre algunos elementos anárquicos existencialistas y "quemados" de la última generación", como alternativa al derrumbe en un mundo en donde "Dios ha muerto" y "el desierto crece" (NIETZSCHE).

En lo relativo específicamente al *Zen* hay que indicar sin embargo un equívoco, cuando en la mencionada atracción tienen un papel ciertas perspectivas acerca de improvisas y aparentemente gratuitas rupturas de nivel liberadoras, sumamente gratificantes para el que no pueda soportar disciplinas cerradas y rigurosas como aquellas que, tal como se ha visto, formaron la sólida base de la vía originaria del despertar. A tal respecto un exponente moderno japonés de aquella escuela, D. T. SUZUKI, ha oportunamente usado la imagen de un despertador cuyo ruido en un determinado momento, en el momento justo, irrumpe, pero sólo porque anteriormente había sido cargado.

De cualquier modo, aun con estas reservas, el significado principal, para nada decaído, de la vía de los *ariya* en algunas partes esenciales, prescindiendo de las metas absolutamente trascendentes, no puede no permanecer confirmado para el mismo hombre de hoy que lucha en contra del mundo absurdo que lo rodea y que siente una libertad superior casi como una condición de vida. Si este libro, entre otras cosas, contribuyese en parte a suscitar en alguien este sentido, nos animaríamos a repetir también a tal respecto, la fórmula *katam karanîyam*: "ha sido hecho lo que tenía que ser hecho".

FUENTES

Aparte de los dos últimos capítulos en esta obra nos hemos basado casi exclusivamente en el *Suttapitaka*, que contiene la parte más importante, auténtica y antigua del *buddhismo pâli*. Muchas de las enseñanzas *buddhistas* son expuestas bajo la forma de *Leit-motive*, en pasajes recurrentes, en textos diferentes, casi en la misma forma y redacción. Adonde haya sido posible, nos hemos remitido a estos temas como figuran en el *Majjuima-nikâya*. Para los otros textos damos las siguientes referencias al lector:

Digha-nikâyo: *Sacred Books of the Buddhists*, trad. de T. W. RHYS DAVIDS, London, 1899-1910. Para el *sutta* hemos tenido en cuenta su redacción china traducida al italiano por C. PUINI, Lanciano, 1919.

Samyutta-nikâyo, trad. RHYS DAVIDS y F. L. WOODWARD, de. *Pâli text Society*, London, 1922-24, 4 tomos.

Anguttara-nikâyo, ed. NYÂNATILOKA (*Die Reden des Buddhas*), München Neubilberg, 1922-23.

Del *Dhammapada* existe en italiano la traducción de P. E. PAVOLINI, Lanciano, ed. "Cultura dell'anima".

Las citaciones de éstos como de otros textos siguen el orden de los originales.

Para el *Vinaya-pitaka*, *Sacred Books of the East*, vol. XIII.

Dhamma-sangani, trad. C.A. E. Rhys Davids, London, 1900.

Sea expresado nuestro personal agradecimiento al amigo Dr. BERNARD JASINK por la ayuda cortezmente brindada.

ÍNDICE

Introducción 7

El Saber

I. Acerca de las variedades de las "Ascesis" 21
II. Arianidad de la doctrina del despertar 34
III. Lugar histórico de la doctrina del despertar 45
IV. Destrucción del Demon de la dialéctica 66
V. La llama y la conciencia *samsárica* 74
VI. La Génesis condicionada 90
VII. Determinación de las vocaciones 110

La Acción

I. Las cualidades del combatiente y la "presencia" 137
II. Defensa y consolidación 151
III. Derechura 165
IV. La presencia sidérea. Las heridas se cierran 179
V. Los cuatro *Jhâna*. Las "Contemplaciones irradiantes" 198
VI. Los estados libres de forma y la extinción 221
VII. Discriminación de los "poderes" 243
VIII. Fenomenología de la gran liberación 253
IX. Trazos de lo sin semejanza 267
X. "El vacío" "si la mente no se quiebra" 278
XI. Hasta el *Zen* 287
XII. Los *Ariya* moran aún en el *Pico del Cóndor* 301

Fuentes 309